

## Tilburg University

### Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik

Kok, A

*Publication date:*  
2012

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Kok, A. (2012). *Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik: Die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende*. [s.n.].

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# **Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik**

**Die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende**



# **Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik**

## **Die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende**

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan Tilburg University op gezag van de rector magnificus, prof. dr. Ph. Eijlander, in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een door het college van promoties aangewezen commissie in DZ 1 van de universiteit op vrijdag 25 mei 2012 om 12.15 uur door

Arthur Kok  
geboren op 9 oktober 1981 te Hoogeveen.



Promotiecommissie:

Promotor: prof. dr. Paul Cobben

Co-Promotor: prof. dr. Donald Loose

Overige leden: prof. dr. Christoph Asmuth  
prof. dr. Simon Critchley  
prof. dr. Erzsébet Rózsa

„Woher aber weiß ich, dass jener es nicht so eingerichtet hat, dass es überhaupt keine Erde gibt, keinen Himmel, keine ausgedehnte Sache, keine Gestalt, keine Größe, keinen Ort, und dass dennoch dieses alles – nicht anders als jetzt – mir zu existieren scheint? Ja, woher weiß ich sogar, dass er es nicht so eingerichtet hat, dass – ebenso wie ich urteile, dass die anderen sich bisweilen irren in dem, von dem sie glauben, es auf vollkommenste Weise zu wissen – auch ich mich täusche, sooft ich zwei und drei addiere oder die Zahl der Seiten des Quadrats zähle oder bei irgendetwas noch Leichterem, falls man sich so etwas vorstellen kann?“

René Descartes, 1641, Erste Meditation (VII, 21)



# Dankwort

De totstandkoming van dit proefschrift is ondenkbaar zonder de begeleiding van mijn promotor, Paul Cobben. Doorheen het mooie, maar zware proces dat het schrijven van een dissertatie is, heeft hij mij op alle vlakken terzijde gestaan en niet alleen inhoudelijke, maar vaak ook waardevolle praktische adviezen gegeven. Van begin af aan was ik onder de indruk van zijn fenomenale kennis en autoriteit op het gebied van de moderne en hedendaagse filosofie, en nu kan ik daaraan toevoegen: zijn vermogen om deze kennis productief te maken in een kritisch filosofisch gesprek. Maar vooral heb ik van hem geleerd dat de juiste, geëngageerde omgang met de filosofische traditie een onvoorwaardelijk *commitment* aan de filosofische reflectie vereist, een volledige overgave aan de filosofische kwestie zelf. Dit proefschrift mag daarom misschien wel in de eerste plaats gelezen worden als een neerslag, weliswaar *mijn* neerslag, van de vele lange gesprekken die ik met Paul gevoerd heb, niet zelden over de grondslagen en het wezen van de wijsbegeerte zelf. Ik had mij geen betere begeleider kunnen wensen.

Verder wil ik graag Donald Loose bedanken, voor zijn rol als copromotor en voor de inspirerende gesprekken over Kants filosofie. Ik dank Christian Krijnen voor zijn waardevolle adviezen over Kant en Hegel, en meer in het algemeen over het schrijven van een goed onderzoek. Ook dank ik Martin Moors voor zijn bereidheid om mij in Leuven te ontvangen voor een voor mij buitengewoon inspirerend en leerrijk gesprek over Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

Ich möchte Kai Gregor und Sergueï Spetschinsky, meine philosophischen Seelenverwandten, herzlich bedanken für Eure Freundschaft. Die Zeit, die wir gemeinsam in Berlin verbracht haben, ist für mich als Philosoph *und* Mensch bildend gewesen. Küsse!

Ik wil de Tilburgse filosofiestudenten bedanken met wie ik gedurende twee jaar wekelijks Kants *Kritik der reinen Vernunft* in de Nederlandse vertaling gelezen heb. Ook ik heb tijdens deze bijeenkomsten veel geleerd, vooral hoe ik mij begrijpelijk kan formuleren; hetgeen hopelijk zijn weerslag gevonden heeft in veel formuleringen in dit proefschrift. Tenslotte dank ik Frans Beersmans voor de taalkundige correcties in het manuscript en Willem van de Ven voor het ontwerp van de omslag.



# Inhaltverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
Die kopernikanische Wende in der Philosophie .....	1
Zusammenfassung .....	11

## ERSTER TEIL: KANT

<b>Kapitel 1: Einführung zu Kants <i>Kritik der reinen Vernunft</i></b>	<b>17</b>
---	-----------

<i>A. Philosophie als Wissenschaft</i> .....	17
1.1 David Hume .....	17
1.2 Philosophy of Mind .....	19
1.3 Die transzendente Wende .....	20
1.3.1 Die Wende zum Subjekt .....	21
1.3.2 Erscheinung und Ding an sich .....	24
1.3.3 Die Synthesis a posteriori und a priori .....	26
1.3.4 Resümee .....	29
1.4 Die Möglichkeit der Metaphysik .....	30
1.4.1 Der Gegenstand der Metaphysik .....	30
1.4.2 Die Frage der Metaphysik .....	31
1.4.3 Das metaphysische Ergebnis der Transzendentalen Analytik .....	32
1.4.4 Zweck der Metaphysik .....	34
1.5 Ist das kritische Projekt gelungen? .....	35
<i>B. Methode und Aufbau der Kritik der reinen Vernunft</i> .....	36
1.6 Methode der Interpretation .....	36
1.7 Struktur der transzendentalen Ästhetik und Analytik .....	38
1.8 Erfahrung, Erkenntnis und Urteil .....	38
1.8.1 „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt...“ .....	39
1.8.2 Urteile a priori und a posteriori .....	41
1.8.3 Analytische und synthetische Urteile .....	42
1.8.4 Das synthetische Urteil a priori .....	44
1.9 Transzendental-Philosophie als Kritik der Vernunft .....	47

<b>Kapitel 2: Anschauung und Verstand</b>	<b>51</b>
---	-----------

<i>A. Die transzendente Ästhetik</i> .....	51
2.1 Einleitung .....	51
2.2 Die sinnliche Anschauung .....	53
2.3 Metaphysische Erörterung der Anschauung: Raum und Zeit .....	54

2.4 Transzendente Erörterung der Anschauung .....	58
2.5 Vollendung der Beschränktheit der sinnlichen Anschauung .....	60
2.6 Intellektuelle Anschauung .....	63
<i>B. Der Verstand und die transzendente Deduktion</i> .....	65
2.7 Einleitung .....	65
2.8 Die Synthesehandlung: Verstand und Einbildung .....	68
2.9 Die Kategorien des reinen Verstandes .....	69
2.9.1 Die analytische Einheit des reinen Begriffs .....	70
2.9.2 Die Frage nach der Einheit der Kategorien .....	71
2.9.3 Vorläufiger Zusammenhang der Kategorien in der Urteilsform .....	73
2.10 Die transzendente Deduktion des Verstandesvermögens .....	74
2.11 Endlichkeit der transzendentalen Apperzeption .....	76
2.12 Die Einbildungskraft .....	79
2.13 Transzendente Deduktion der Erfahrung .....	81
2.14 Die Rolle des inneren Sinnes .....	84
2.15 Die Kategorie der Kausalität .....	85
 <b>Kapitel 3: Urteilkraft, Phänomenon und Noumenon</b> .....	<b>87</b>
<i>A. Urteilkraft und Schematismus</i> .....	87
3.1 Einleitung .....	87
3.2 Die Urteilkraft .....	89
3.3 Bedeutung des Schematismus: Das Sein in der Zeit .....	91
3.4 Die Apperzeption als Urteilsfunktion .....	93
3.5 Der Schematismus .....	96
3.5.1 Schema und Bild .....	96
3.5.2 Die transzendente Zeitbestimmung .....	98
3.5.3 Die Schemata der reinen Verstandesbegriffe .....	100
3.6 Das Resultat des Schematismus .....	105
<i>B. Phänomenon und Noumenon</i> .....	106
3.7 Das an sich unbestimmte Subjekt .....	106
3.7.1 Die Möglichkeit der Erfahrung .....	108
3.7.2 Die Beschaffenheit des Subjekts .....	109
3.8 Von der Unterscheidung in Phänomena und Noumena überhaupt .....	111
3.8.1 Das Phänomenon .....	112
3.8.2 Der problematische Begriff des Noumenons .....	114
3.9 Das ‚Nicht-sein-Können‘ der sinnlichen Anschauung .....	117
3.9.1 Warum die Unterscheidung von Verstand und Anschauung? .....	119
3.9.2 Die an sich zufällige Innerlichkeit der Anschauung .....	120
3.10 Die Kritik an Kant .....	121
3.10.1 Widerlegung der These, dass noumenale Erkenntnis synthetisch sein	122

könnte .....	
3.10.2 Übergang zu Hegel: Das Ding erscheint als das Andere seiner Selbst .....	125
3.11 Die mögliche Wiederkehr der Frage nach der intellektuellen Anschauung .....	127

## ZWEITER TEIL: HEGEL

### **Kapitel 4: Einführung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* 131**

<i>A. Das Projekt der Phänomenologie des Geistes</i> .....	131
4.1 Einleitung .....	131
4.2 Der allgemeine Zweck der Phänomenologie .....	133
4.2.1 Einführungsfunktion oder Begründungsfunktion? .....	133
4.2.2 Systematische Bedeutung .....	135
4.3 Sein und Geist I: Das Subjekt .....	137
4.3.1 Selbstsein und Anderssein .....	138
4.3.2 Die Negativität im Sein .....	140
4.3.3 Das Werden des Seins .....	143
4.4 Sein und Geist II: Der Leib .....	145
4.4.1 Substanz als Selbstbewegung .....	146
4.4.2 Das konkrete Sein: das Leben .....	158
4.5 Das absolute Leben des Geistes .....	150
<i>B. Methode und Aufbau der Phänomenologie des Geistes</i> .....	151
4.6 Methode .....	151
4.7 Das natürliche und das reflektierende Bewusstsein .....	154
4.8 Das philosophische Bewusstsein .....	156
4.9 Die Bewusstseinsgestalten .....	158
4.9.1 Die Gestalt von Herr und Knecht .....	160
4.9.2 Die Einheit von Geist und Körper .....	162

### **Kapitel 5: Das empirische Bewusstsein 163**

<i>A. Die sinnliche Gewissheit und die Wahrnehmung</i> .....	163
5.1 Einleitung .....	163
5.2 Die sinnliche Gewissheit: Das Unmittelbare .....	164
5.2.1 Widerlegung der sinnlichen Gewissheit .....	165
5.2.2 Resultat der sinnlichen Gewissheit .....	166
5.3 Die Wahrnehmung: Einheit und Vielheit .....	169
5.3.1 Widerlegung der Gewissheit der Wahrnehmung .....	170
5.3.2 Resultat der Wahrnehmung .....	172
5.4 Hegels Wahrnehmung als Kritik an Kant .....	174
<i>B. Kraft und Verstand</i> .....	175
5.5 Die erscheinende Natur als Begriff .....	175



5.6 Kraft und Gesetz .....	178
5.7 Die erste übersinnliche Welt .....	179
5.8 Die zweite übersinnliche Welt .....	182
5.8.1 Das zweite Gesetz .....	183
5.8.2 Die Verkehrung .....	185
5.9 Die Vollendung des empirischen Bewusstseins im Selbstbewusstsein .....	186
<b>Kapitel 6: Das Selbstbewusstsein</b> .....	<b>191</b>
<i>A. Über die Gewissheit seiner Selbst</i> .....	191
6.1 Einleitung .....	191
6.2 Das Ich .....	194
6.2.1 Das ‚Ich bin Ich‘ .....	195
6.2.2 Der Widerspruch der Begierde .....	198
6.3 Das Leben des Selbstbewusstseins .....	200
6.3.1 Das Leben als an sich seiende Substanz .....	202
6.3.2 Das Für-sich-Sein der an sich seienden Substanz .....	206
6.4 Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein .....	208
<i>B. Die Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins</i> .....	210
6.5 Einleitung: Die Anerkennung .....	212
6.5.1 Der Begriff der Anerkennung .....	213
6.5.2 Die Wirklichkeit der Anerkennung .....	215
6.6 Der Kampf auf Leben und Tod .....	216
6.6.1 Der Widerspruch des Kampfes .....	218
6.6.2 Die Vollendung des Kampfes .....	220
6.7 Das Herr-Knecht-Verhältnis .....	221
6.7.1 Die Bewegung des Geistes in der gedoppelten Gestalt .....	223
6.7.2 Das Auseinandertreten in ‚Arbeit‘ und ‚Genuss‘ .....	225
6.7.3 Die Auflösung der Auseinandergetretenen oder die einseitige Anerkennung .....	225
6.7.4 Die Wahrheit des selbständigen Selbstbewusstseins .....	226
6.7.5 Die Vollendung des Herr-Knecht-Verhältnisses .....	231
6.8 Das anerkennende Selbst im Unterschied zum schöpferischen Selbst .....	233
6.8.1 Das Intelligibele als <i>Geist</i> statt <i>Urheber</i> .....	236
6.8.2 Hegels unmetaphysische Verständnis der Metaphysik .....	238
6.8.3 Die transzendente Offenheit des Geistes .....	240
<b>Konklusion: Die Frage der Metaphysik nach der kopernikanischen Wende in der Philosophie</b> .....	<b>244</b>
Literaturverzeichnis .....	251

Nederlandse samenvatting ..... 257

English summary ..... 265



# Einleitung

## Die kopernikanische Wende in der Philosophie

Die vorliegende Studie ist ein eigenständiger Versuch, das philosophische Erkenntnisproblem einsichtig zu machen, dessen sich die moderne Philosophie mit dem Aufstieg der modernen Wissenschaft bewusst geworden ist, und für dieses Problem anhand eines Vergleichs zwischen dem ersten Teil und der ersten Abteilung des zweiten Teils der ‚Transzendentalen Elementarlehre‘ von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (B-Auflage), nämlich ‚Die Transzendente Ästhetik‘ und ‚Die Transzendente Analytik‘,<sup>1</sup> und der ersten zwei Kapitel von Hegels *Phänomenologie des Geistes*,<sup>2</sup> nämlich ‚Bewußtseyn‘ und ‚Selbstbewußtseyn‘, die moderne Lösung darzustellen. Die Ausgangshypothese meiner Studie ist, dass Kant und Hegel einerseits dasselbe Problem thematisiert haben, indem sie nämlich mit dem Ziel, eine *Philosophie als Wissenschaft* zu entwickeln, die erkenntnistheoretische Frage, wie Erkenntnis überhaupt möglich ist, zur problematisierenden Grundfrage der Möglichkeit der Philosophie selber gemacht haben; andererseits aber, dass im Rahmen dieses gemeinsamen Ziels Hegels Thesen über das Bewusstsein und Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie* als eine immanente Kritik an Kants Thesen in den ersten zwei Teilen der *Kritik der reinen Vernunft* zu verstehen sind, die sich jedoch am Ende als in einem gewissen Sinne einseitig herausstellen wird.

Diese Ausgangshypothese ist sozusagen die Vorbedingung für die zweite Hypothese, dass Kant der hegelschen Kritik teilweise standhalten kann, indem wir davon ausgehen, dass es die Hauptaufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* gewesen ist, *diejenigen Bedingungen zu entwickeln, unter denen wir berechtigt sind, eine intellektuelle Anschauung anzunehmen, welche das Einzige ist, in dem die Möglichkeit der Metaphysik begründet werden kann*. Dieser Hypothese ist sofort hinzuzufügen, erstens dass aus demselben Grund, und *ausschließlich* aus diesem Grund, wir solche Bedingungen *transzendental* nennen dürfen, und zweitens dass diese Hypothese nicht mal erwogen

---

<sup>1</sup> Kant, I. (1787), Akademieausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft 2. Auflage, Berlin 1900 ff. In der Folge angeführt als AA3.

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F. (1807), Gesammelte Werke, Bd. 9: Phänomenologie des Geistes, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968. In der Folge angeführt als GW9.

werden sollte, wenn sie nicht mit einer Hypothese über *die reine Negativität* des Erkenntnissubjekts begleitet wäre. Ich bin mir sehr bewusst, dass der *Begriff* des Dinges an sich, der sich als der ‚problematische Begriff des Noumenons‘ herausstellen wird, tatsächlich ausdrückt, dass das Ding an sich – das absolute Sein – ein bloß Gedachtes und nicht ein Angesehenes ist, und dass Kant vielleicht damit seinen größten Beitrag zur Philosophie geleistet hat, aber es ist meines Erachtens ebenso richtig, dass Hegel *dieses* Ereignis *vollständig* übernommen hat, ja sogar noch prägnanter hingestellt hat, und dass er es viel adäquater aufzeigt.

Hegel wirft Kant letztlich zu Recht vor, dass er zwar den richtigen Gedanken gehabt hat, dass alle Erkenntnis über das Denken vermittelt ist, aber es unterlassen hat, diesen Gedanken vollständig aus der Reflexion selber zu entwickeln. Erst Hegel hat den kantischen Ausgangspunkt, dass außerhalb der Erfahrung überhaupt keine Erkenntnis möglich ist, in dessen absoluter Bedeutung begriffen und adäquat aufgezeigt, was das bloß gedachte Ding an sich in Wahrheit ist: die *transzendente Einheit von Geist und Natur*, in welcher der Gegensatz von Subjekt und Ding an sich aufgehoben ist. Doch es wird sich erweisen, dass Hegel zu Unrecht aus diesem Grund, d.h. der Vereinigung von Subjekt und Ding an sich, deren *absolute Notwendigkeit* ich nicht leugnen werde, die *Möglichkeit überhaupt* einer Erkenntnis außerhalb der Erfahrung *als solche* verneint, und dadurch das eigentliche Metaphysische, das Kant erhalten wollte, nämlich die bloß logische Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung, verloren geht.

Daraus wird sich in der Tat ergeben, dass wir Hegels Philosophie, ganz entgegen der gängigen Meinung, nicht sinnvoll als metaphysisch charakterisieren können. Auch Hegels bekannte These in der *Wissenschaft der Logik*, dass die Logik „an die Stelle der vormaligen *Metaphysik* [tritt]“, heißt also nicht so sehr, dass die Logik metaphysisch *ist*, sondern vielmehr dass in ihr die Metaphysik überwunden ist: Sie ist eine unmetaphysische These über das Wesen der Metaphysik. (GW21, 33; vgl. Kap. 6.8.2) Meine Hypothese ist, dass Kant die Metaphysik nicht überwinden, sondern ermöglichen wollte, und aus diesem Grund dem Ding an sich eine gewisse Bedeutung beigemessen hat, die in Hegels vollständiger und gelungener Reflexion des Bloß-gedacht-Seins des Dinges an sich nicht als solche zum Ausdruck kommt. Dieses wichtige Erbe Kants, das Problem der Metaphysik auf eine radikal neue Weise gestellt zu haben, doch *ohne*, wie Hegel, ein Kritiker der Metaphysik zu werden, ist aber nur adäquat anhand Hegels kritischer Auseinandersetzung mit Kant darzustellen, die wir daher systematisch nachvollziehen müssen.

Um die *Eigenart* des Denkens aufzeigen zu können, ist eine Fokussierung auf die erkenntnistheoretische Problematik der kantischen und hegelschen Philosophien erforderlich, weil das Denken *an sich* das epistemologische Problem hervorruft, auf *Dinge* bezogen zu sein, die nicht bloß *gedacht* werden können, sondern ebenso *gegeben* sein müssen. Die so genannte *Seinsgegebenheit* ist ein massives Problem, weil selbst der gängigste Standpunkt, den man hinsichtlich dieser Sache einnehmen kann, der des

Empirismus, nämlich dass wir durch *Wahrnehmung* auf die Dinge bezogen sind, unvermeidlich zum Widerspruch führt, weil das Erkenntnissubjekt in diesem Verhältnis sowohl unmittelbar als auch mittelbar auf das Ding bezogen ist: Es ist vom Ding unterschieden *und* nicht-unterschieden, und das Ding ist sowohl *in* ihm als auch *außer* ihm. Obwohl die empirische Philosophie als erste versuchte, die Möglichkeit der Philosophie in der Seinsgegebenheit, hiernach *Erfahrung* genannt, zu gründen, ist es ihr nicht gelungen, die Erfahrung als Erscheinung eines Dinges zu denken, weil sie diesen Widerspruch nicht sah.

Die Einsicht, dass Dinge nicht bloß gedacht werden können, sondern dass wir erst durch Erfahrung auf sie bezogen sind, findet daher nicht bei Hume, sondern erst bei Kant eine quasi-adäquate – weil noch einseitige – Darstellung, nämlich als *problematischer* Ansatz, d.h. als die nicht mehr empirisch verifizierbare oder falsifizierbare Voraussetzung der empirischen Philosophie; weil erst Kant nicht so sehr die Unmittelbarkeit unseres Bezugs auf das Ding *als Erfahrung postuliert*, wie Hume, sondern wesentlich nach der *Lösung des Widerspruchs* fragt, mit dem wir unvermeidlich konfrontiert werden, wenn wir versuchen, die Erfahrung als die *angemessene Quelle der Erkenntnis* zu bestimmen. Diesen Widerspruch, den er bekanntlich durch die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich lösen wollte, enthüllt erst die *Wende zum Subjekt*, d.h. die Frage nach der *Möglichkeit* der Erfahrung, die Kant prosaisch als die kopernikanische Wende in der Philosophie bezeichnet, aber es wird sich im Laufe dieser Studie erweisen, dass erst Hegel im Selbstbewusstseinskapitel der *Phänomenologie* die richtige Lösung für dieses Problem im Grundriss aufzeigt.

Grundsätzlich wird bei Kant und Hegel diese ‚kleine‘ Frage der Philosophie, wie eine Erfahrungserkenntnis eigentlich möglich ist, also zur großen Frage der Philosophie, und sie haben Recht: Denn wie könnte man ernsthaft über die erhabenen Gegenstände der Philosophie – Freiheit, Unsterblichkeit und Gott: das *Absolute* – sprechen, wenn man nicht mal in der Lage ist, den alltäglichsten Gegenstand, ein sinnlich wahrnehmbares Ding, zu bestimmen? Die Frage nach der *Möglichkeit reiner Erkenntnis*, und später bei Hegel: die des *absoluten Wissens*, ist aus diesem Grund also *nicht* die Frage, ob es *neben* unseren anscheinend unproblematischen Erfahrungserkenntnissen auch noch eine absolute Erkenntnis gibt, sondern sie ist die Frage nach dem möglichen Wissen von dem, was ein Ding *an sich*, d.h. *als* Ding, ist. Diese Gewissheit des Dinges *als Ding*, indem sie zur Wahrheit geführt wird, ist letztendlich ‚die Möglichkeit der reinen Erkenntnis‘ oder ‚das absolute Wissen‘, ohne welche jeder weitere Erkenntnisanspruch bloß willkürlich bleibt.

Die Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems der Philosophie nach der kopernikanischen Wende ist deshalb die Aufstellung eines *positiven* Bezugs des Subjekts auf das Ding an sich, in dem das Moment der Unmittelbarkeit und das der Mittelbarkeit vereinigt werden. Die bereits aufgestellte Hypothese beansprucht einerseits, dass Kant dasjenige Moment der Unmittelbarkeit thematisiert, in dem das Ding als das

zum Ausdruck kommt, was es an sich ist, nämlich als die *intellektuelle Anschauung*, aber andererseits betont, dass das Ding an sich als eine solche Anschauung nicht wirklich ist, sondern eben aufgrund des reinen Synthesevermögens des Verstandessubjekts *bloß logisch möglich* ist, weil sie nämlich der sinnlichen Anschauung, die Kant als wirklich ansieht, *kontradiktorisch* entgegengesetzt ist, und deshalb ihre *logische Negation* ist. Die absolute Nicht-Identität von sinnlicher und intellektueller Anschauung einerseits, und die Wesensmöglichkeit des Synthesevermögens des reinen Verstandes, um sich auf beide zu beziehen, andererseits, charakterisieren Kants Lösung des erkenntnistheoretischen Problems letztlich als eine solche, in der das Erkenntnissubjekt *gegenüber* dem Ding an sich stehen bleibt. Dies ist wahrscheinlich absichtlich, aber zugleich unhaltbar, weil es sich ergeben wird, dass dieser Eigenart zufolge die Selbstständigkeit des als reine Synthesehandlung aufgefassten Erkenntnissubjektes nicht aufrechterhalten werden kann.

Die von Hegel beabsichtigte Vereinigung von Subjekt und Ding an sich bezweckt primär, die Selbstständigkeit des Erkenntnissubjekts zu denken, diesmal aber nicht als reine, synthetisierende Einheit des Verstandes, die Kant Selbstbewusstsein nennt, sondern als *Geist*, d.h. dieses Selbstbewusstsein als Einheit von Geist und Natur. Das als Einheit von Geist und Natur gedachte Subjekt ist diejenige Beziehung von Subjekt und Ding an sich, die sowohl innerlich statt synthetisch als auch intellektuell statt sinnlich, aber gleichwohl keine intellektuelle Anschauung ist, sondern *das Wissen des Subjekts von sich als Leben*. Doch auch für Hegel liegt im absoluten Wissen des Subjektes, lebendig zu sein, ein unverlierbares Moment der Negativität: Das Absolute *ist* nicht das Leben (das wäre ein spinozistischer Gedanke), sondern der *Begriff* des Lebens, als das Wissen von dem, was das Leben an sich ist, nämlich Geist. Das absolute Subjekt ist deswegen dasjenige Subjekt, das sich selbst *als Leben*, d.h. als Einheit von Geist und Körper, *weiß*.<sup>3</sup> Es wird sich ergeben, dass das Wesen der Erfahrung nicht, wie die empirische Philosophie und teilweise auch noch Kant behauptet, die Wahrnehmung oder der Trieb (als Naturinstinkt), sondern das *Gefühl der Endlichkeit*, die Hegel als die ‚innerliche Auflösung des Bewusstseins‘ in der „Furcht des Todes“ beschreibt. (Vgl. GW9, 125; vgl. Kap. 6.7.4) Die absolute Negativität, die in diesem Verhältnis zum Ausdruck gebracht wird, ist jedoch nicht die logische Negation, sondern die *Selbstnegation des Bewusstseins*, welche, als solche thematisiert, die innere Einheit von Subjekt und Ding an sich denkbar macht.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Dies ist sehr abstrakt gemeint: Es geht hier nicht um ein individuelles Bewusstsein, sondern um Bewusstsein als Möglichkeitsbedingung philosophischer Erkenntnis.

<sup>4</sup> Die Hypothese, dass das adäquate Verhältnis der absoluten Negativität die Selbstnegation des Bewusstseins ist, in der das absolute Wesen des Subjekts, Einheit von Geist und Natur zu sein, zum Ausdruck kommt, baut grundsätzlich auf Cobbens Hegel-Interpretation auf, und sogar die Hauptthese dieser Studie, dass der hegelische nur sinnvoll als *offener Geist* zu verstehen ist, ist auf entscheidende Weise durch ihn inspiriert. Vgl. z.B. Cobben (2009), S. 1-2: „Hegel’s *Phenomenology of Spirit* is ... a systematic philosophical attempt to develop

Der eigentliche Vergleichspunkt zwischen Kant und Hegel, den diese Studie zum (hypothetischen) Ausgangspunkt nimmt, sind deshalb die unterschiedlichen Bedeutungen, die sie dem *Moment der Negativität*, ohne dessen philosophische Explikation eine adäquate Einsicht in die Eigenart philosophischer Erkenntnis nicht zu gewinnen ist, verliehen haben.<sup>5</sup> In ihrer Selbstaufforderung, die absolute Negativität des Erkenntnissubjekts zu explizieren, tritt die eigentliche Bedeutung des Selbstbezugs des Subjekts, den die Wende zum Subjekt expliziert, ans Licht: Als Selbstbezug ist das Subjekt kein geschlossenes In-sich-Sein, sondern *Offenheit zum Sein*, was nur als solches ausgedrückt werden kann, indem das Subjekt als ein *absolutes Nichts* dargestellt wird. Die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt kann deshalb erst im Selbstverhältnis des Subjekts gegründet werden, indem das absolute Nichts nicht skeptisch als absolute Verneinung aller Wirklichkeit verstanden wird, sondern als das *an sich Unbestimmte*, also als ein An-sich-Sein, das durch keine Bestimmung vollständig bestimmbar – und in diesem Sinne *transzendent* – ist.<sup>6</sup> Es wird sich erweisen, dass Kant in der *Kritik der reinen Ver-*

---

the unity between mind and body (preserving, as well, the own nature of the mind as the body). To conceptualize the immediate unity between mind and body, Hegel makes use of the metaphor of the *lordship/bondsman relation*: The lord represents the mind that also has a body; the bondsman represents the body that also has a mind. In this way, the mind/body problem is reformulated as the problem of how to contemplate the adequate unity of lord and bondsman.“ (Vgl. Kap. 6.1) Es wird sich zeigen, dass diese Neuformulierung systematisch sinnvoll ist, weil sie die *Offenheit* (des hegelschen Systems) ausdrücklich hervorhebt.

<sup>5</sup> Es wird deshalb klar werden, dass zum Beispiel Lacan zu Unrecht meint, dass erst Freud das Problem der Negativität aufgezeigt hat: „He [Freud] assigned to it [die Vorstellung] in an extreme form the character philosophers themselves have not been able to reduce to it, namely, that of an empty body, a ghost, a pale incubus of the relation to the world, an enfeebled *jouissance*, which through the age-old interrogations of the philosophers makes it the essential feature.“ (Lacan 1986, 61) Weder Kant noch Hegel leugnet, dass die Vorstellung in gewissem Sinne ‚Nichts‘ ist, und insofern Lacan die Leerheit der Vorstellung wesentlich mit „the imaginary element of the object“ verknüpft, weist er auf eine Beziehung von Negativität und Einbildung hin, die gerade Kant ausdrücklich formuliert. (60) Der Unterschied zwischen Freud und Hegel lässt sich ebenso wenig hier finden; zum Beispiel Rózsa (2007) erklärt: „Ein grundlegender Unterschied zwischen Freuds und Hegels Deutung liegt darin, dass Hegel dem Individuum, welches dem Lustprinzip folgt, die Realität nicht einfach gegenüberstellt, wie dies in Freuds Konzeption der Fall ist. Durch die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Natur ist es für ihn möglich, die Realität als Verwirklichung des Individuums bzw. die Innerlichkeit als autonome Welt mit Motivationen wie Lust als Aspekte und Komponenten der identitätssuchenden Individuen zu erklären. Anders als bei Freud ist und bleibt die Realität nicht nur eine äußere, sondern sie wird eben durch die Praktiken der Individuen zur eigenen Welt der Individuen, in der diese je ihre Selbstgewissheit und Selbstgenuss finden und verwirklichen können.“ (Rózsa 2007, 40) Auch diese Studie zeigt, dass ein innerer und dadurch positiver Bezug auf die Wirklichkeit möglich ist, der aber ohne das Moment der absoluten Negativität zu explizieren, unbegreiflich bleiben muss.

<sup>6</sup> Habermas (1988) hat offenbar das Moment der Negativität nicht verstanden, wenn er suggeriert, dass ‚der Vorrang der Idee vor der Materie‘ unzulässig ist: „Diese tritt das Erbe der Metaphysik insofern an, als sie den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert. Noch die Hegelsche Logik, die ... das Unendliche mit dem Endlichen ... vermitteln soll, kann nicht umhin, die Vorherrschaft des Einen ... zu besiegeln, weil sich im Begriff der Vermittlung selbst die zugleich totalisierenden und selbstbezüglichen



*nunft* versucht, das Subjekt als an sich unbestimmt zu denken, aber dass erst Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* eine adäquate Darstellung des an sich unbestimmten Subjekts, nämlich die als Begriff erfasste Einheit von Geist und Natur, gelingt.

Es ist zu bemerken, dass diese Bedeutung des Begriffs, an sich unbestimmt zu sein, die bei Kant und Hegel auf unterschiedliche Weise vorkommt, in der nachkantischen und nachhegelianischen Philosophie unterbelichtet geblieben ist. Dies ist aber zu Unrecht geschehen, weil erst durch diese Überlegung die wahre Bedeutung der Zentralsetzung des Begriffs bei Kant und Hegel, und sogar dessen Verabsolutierung bei Hegel, die diese Studie keineswegs leugnen will, richtig verstanden werden kann, nämlich als die adäquate Artikulation der *Endlichkeit* des menschlichen Daseins. Nicht nur hat zum Beispiel Heidegger, der im 20. Jahrhundert die Endlichkeit als *das* Thema der Philosophie hervorgehoben hat und sogar das Problem des absoluten Nichts ausdrücklich stellt, sich dabei nicht an Kant oder Hegel orientiert,<sup>7</sup> sondern eben auch manche grundsätzlich kantianischen oder hegelianischen Philosophen haben die Funktion des absoluten Nichts verkannt, und sie haben demzufolge zu Unrecht vor allem die hegelsche Verabsolutierung des Begriffs, insbesondere den in ihr liegenden Substanzanspruch, als problematisch erfahren.<sup>8</sup>

---

Operationen durchsetzen.“ (Habermas 1988, 39) Indem man den absoluten Selbstbezug als bloß positiv auffasst, ist diese Kritik verständlich und richtig, aber eine solche philosophische Auffassung hat nichts mit Hegel (oder Kant) zu tun. Habermas scheint sogar selber einen unzulässigen Positivismus zu vertreten: „Eine Philosophie aber, die nicht in der Selbstreflexion der Wissenschaften aufgeht, die ihren Blick aus der Fixierung ans Wissenschaftssystem löst, die diese Perspektive umkehrt und auf das Dickicht der Lebenswelt zurückblickt, befreit sich vom Logozentrismus.“ (Habermas 1988, 59) Neben der Tatsache, dass es aufgrund des ersten Zitats ganz unklar geworden ist, was an dieser Stelle noch mit ‚Philosophie‘ gemeint sein kann, wird sich in dieser Studie ergeben, dass es einen ‚Logozentrismus‘ gar nicht geben kann, weil die *Vernunft an sich* nicht auf sich selbst gerichtet ist, also sie ist keine Geschlossenheit, sondern wesentlich *Offenheit*. Die philosophische Explikation des Moments der Negativität ist deshalb nicht bloß nötig, um Kant und Hegel zu verstehen, sondern sie ist zugleich eine implizite Kritik an allen Philosophien, die dieses Moment nicht expliziert haben.

<sup>7</sup> Heidegger (1929) meint deshalb zu Unrecht: „Das Nichts wird ja gerade von der Wissenschaft abgelehnt und preisgegeben als das Nichtigte.“ (Heidegger 1929, 106) Dies stimmt zwar für die empirische Wissenschaft, und vielleicht auch für die philosophischen Wissenschaften zu Heideggers Zeit, aber nicht für die kantische oder hegelsche philosophische Wissenschaft.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Siep (2010), S. 17: „Allerdings komme ich auch zu dem Resultat, dass Hegel das Potential seiner eigenen Anerkennungstheorie nicht hinreichend ausschöpft: Die ‚Ich-Wir‘ Anerkennung bleibt eine asymmetrische und der historische Prozess der Erfahrungen mit unvollkommenen Anerkennungsbeziehungen kommt zu einem teleologischen Abschluss. Das platonisch-spinozistische Erbe im Begriff der Sittlichkeit und des objektiven Geistes führt - schon in den frühen Jenaer Schriften - zu einem Primat der Anerkennung der ‚substantiellen‘ Institutionen.“ Es wird gezeigt werden, dass Hegels Substanzbegriff wenig mit einem unkritischen Rückgriff auf das ‚platonisch-spinozistische Erbe‘ zu tun hat, sondern die transzendente Wende wesentlich zum Ausgangspunkt hat. Daraus ergibt sich, dass das ‚Substanzielle‘ der ‚Institutionen‘ ihre *Endlichkeit ist*, aber nicht als Einschränkung, sondern als ihre *positive* Bestimmung, die kontingente Wirklichkeit des Geistes zu sein.

Trotzdem ist das Missverständnis verständlich, weil sowohl Kant als auch Hegel ausdrücklich primär das Unendliche und das Absolute im Begriff erfassen wollten. Doch da sie das Absolute *wissenschaftlich* denken wollten, d.h. vollständig Rechenschaft über ihre Voraussetzungen ablegend, müssen sie die Möglichkeit einer wahren, unendlichen Erkenntnis aus dem Gesichtspunkt eines sterblichen Wesens heraus entwickeln. Daraus folgt einerseits, dass die Endlichkeit nur adäquat als ein Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit ausgedrückt wird, weil das Wissen der Endlichkeit als Endlichkeit selber unendlich sein muss.<sup>9</sup> Andererseits folgt aber daraus, dass das für uns sinnvolle Unendliche an sich eine *in sich reflektierte Endlichkeit* ist, also die Unendlichkeit *ist* die sich seiner selbst bewusst gewordene und darin zugleich transzendierte Endlichkeit. Die Hypothese, die diese Studie beweisen will, ist, dass es letztendlich ebenso Hegels Absicht gewesen ist, die Endlichkeit adäquat auszudrücken, und dass die unendliche Form des Wissens, der absolute Begriff, demnach als *begriffene Endlichkeit* zu charakterisieren ist.<sup>10</sup> Das Erkenntnissubjekt, das erst auf diese Weise adäquat zum Ausdruck kommt, ist also weder allwissend noch völlig unwissend, sondern das Wissen eines nicht durch es verursachten Dinges in dessen Eigenart, d.h. als das, was es an sich selbst ist; und dies erörtert die eigentliche Bedeutung der vorher bezeichneten Offenheit der Vernunft, weil diese dadurch als die *transzendente Offenheit des Geistes* aufgezeigt werden kann.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Zwar erhebt Heidegger den Anspruch, das Endliche lediglich aus der Perspektive des Endlichen, d.h. die in ihr vorausgesetzte Unendlichkeit ignorierend, zu entwickeln, aber es ist die Frage, ob eine solche Betrachtung sinnvoll ist. Das Resultat dieser Studie, dass das absolute Nichts als das an sich Unbestimmte adäquat verstanden werden soll, untergräbt Heideggers These, dass „[d]as Nichts die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden [ist]“. (Heidegger 1929, 109) Indem Heidegger versucht, aus diesem Grund heraus die ‚Lichtung‘ des Seins zu thematisieren, kommt er nicht auf den Gedanken, dass das absolute Nichts bereits Moment des Ganzen sein könnte, und kommt er zum widersprüchlichen Ergebnis, dass das Nichts das Andere des Ganzen ist, aber zugleich auf es wirkt: „Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung.“ (114) Infolge dieses Ergebnisses ist Heidegger jedoch nicht mehr im Stande, zu bestimmen, was eine solche Nichtung *konkret* sein soll, und statt einer ‚Lichtung des Seins‘ angegeben zu haben, verfällt Heidegger an der Stelle, wo er meint, das Wesen gefunden zu haben, in eine abstrakte und leere Dialektik, die keineswegs ausdrückt, was das Endliche ist: „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“ (115) Es ist deswegen nicht nur widersprüchlich, sondern auch wenig sinnvoll, das Endliche unabhängig von seinem immanenten Verhältnis zum Unendlichen zu thematisieren.

<sup>10</sup> Diese These schließt sich an Josifovic (2008) an: „Hegel begreift ‚das Wesen‘ des Selbstbewusstseins als ‚den Grund‘ der individuellen Existenz und die Überwindung der Individualität als wesenhafte Aufhebung derselben in eine höhere, wahrheitsfähigere Gestalt, das *Fürsichsein*. Was dem Individuum als sein Fürsichsein bewusst werden soll, ist die Idealität der Individualität unabhängig vom Klassenbewusstsein. Die entsprechende Erfahrung macht das Individuum in der Furcht. Diese Erfahrung ist im Rahmen des spekulativen Begründungszusammenhangs durchaus notwendig, denn erst dadurch wird dem Individuum die eigene *Endlichkeit* bewusst.“ (Josifovic 2008, 18-9)

<sup>11</sup> Vgl. Hollak (1966), S. 174: „Unseres Erachtens wird in Hegels *Logik*, und dort zum ersten Mal, ein Versuch

Erst dasjenige Erkenntnissubjekt, das als Einheit von Geist und Natur gedacht wird, vollendet die von Kant angefangene transzendente Wende, weil ein *offenes*, an sich *unbestimmtes* Subjekt nur adäquat als *körperlicher* Geist auszudrücken ist. Es wird gezeigt werden, dass Kant diese Körperlichkeit des Subjekts gerade deswegen nicht erfassen konnte, weil er gewissermaßen noch an die naive Voraussetzung des Empirismus, durch Sinnlichkeit unmittelbar auf Dinge bezogen zu sein, gebunden bleibt: So wird sich tatsächlich ergeben, und sogar als Hegels bedeutsamste These hervorgehoben werden, dass das Subjekt sich seiner Körperlichkeit erst dann bewusst werden kann, indem es diesen Standpunkt gänzlich verlässt und aus der in der wahrhaften philosophischen Kritik verloren gegangenen Scheingewissheit der empirischen Philosophie, dass die Dinge existieren, wie sie unmittelbar erscheinen, radikal auf sich zurückgeworfen wird, um zu lernen, dass sogar dieser Anspruch ein eitles Wissen war, das seine absoluten Grenzen noch nicht anerkannt hat.<sup>12</sup>

Was aber letztendlich diese absolute Grenze ist, hat, gemäß der Hypothese dieser Studie, weder Kant noch Hegel adäquat vollständig aufgezeigt: Es ist zwar erst He-

---

gewagt, auf adäquate und konkrete Weise, die *transzendente* Offenheit unseres endlichen, menschlichen Geistes als *solche* zum Ausdruck zu bringen.“ [„Onzes inziens wordt in Hegels *Logik*, en daar voor het eerst, een poging gewaagd, op adequate en concrete wijze, de *transcendentale* openheid van onze eindige, menselijke geest als *zodanig* tot uitdrukking te brengen.“] Und *idem*, S. 175: „Damit stellt das Subjekt sich also *nicht*, wie man [bei Hegel] nur zu gerne insinuiert, als ein *bloß* denkendes: als ein von der Welt abgeschnittenes Selbst; im Gegenteil, *denkend* bringt es also sein Selbst als transzendente *Offenheit*, als *körperlichen* Geist, sein ‚In-der-Welt-Sein‘ als *solches*, zum Ausdruck.“ [„Daarmede stelt het subject zich dus *niet*, zoals men maar al te graag insinueert, als een *slechts* denkend: als een van de wereld afgescheiden zelf; integendeel, *denkend* brengt het aldus zijn zelf als *transcendentale openheid*, als *lichamelijke* geest, zijn ‚In-der-Welt-sein‘ als *zodanig*, tot uitdrukking.“] Jan Hollak (1915-2003) gilt als der wichtigste und einflussreichste Vertreter und Kritiker der hegelianischen Philosophie des 20. Jahrhunderts im niederländischen Sprachgebiet. Die These, die ich in dieser Studie entwickle, dass das Subjekt (nach Cobbens Vorbild) adäquat als transzendente Offenheit des Geistes zu verstehen ist, ist teils durch seine eigensinnigen Reflexionen über die moderne Philosophie inspiriert. Da Hollak aber außerhalb der Niederlande ein Unbekannter ist, und die Darstellung seiner eigenen Philosophie nicht nur eine ganz neue Studie, sondern eben auch die Übersetzung seiner Schriften auf Deutsch erfordern würde, habe ich mich entschieden, mich nicht explizit mit Hollak auseinanderzusetzen, obgleich ich ihm auch kritisch gegenüberstehe. (Hollak hat nur einen Artikel auf Deutsch publiziert, der aber nicht repräsentativ für sein Oeuvre ist: Hollak, J. (1968), „Betrachtungen über das Wesen der heutigen Technik“, in: Hollak, P. (Hrsg.) (2010), *Denken als bestaan: Het werk van Jan Hollak*, Uitgeverij Damon, Budel, 101-132.) Für eine einführende, allgemeine Darstellung von Hollaks Kritik an Hegel, siehe meinen Artikel: Kok, A. (2009), „Absoluter Geist und Schöpfung: Jan Hollaks neothomistische Hegelkritik“, in: Asmuth, C. & K. Drilo, K. (Hrsg.), *Der Eine oder der Andere: Gott in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 44), Tübingen, 129-140. Hinsichtlich dieses Artikels sollte ich hinzufügen, dass ich Hollaks Hegel-Interpretation inzwischen kritischer gegenüberstehe als damals.

<sup>12</sup> Das *Gefühl* der Endlichkeit, das Hegel als die innerliche Auflösung aufzeigt, hat also wenig mit der (in sich widersprüchlichen) empiristischen Setzung einer instinktiven Naturanlage, die Kant zum Teil kritiklos übernimmt, zu tun, sondern es ist eher die Erfahrung der Transzendenz.

gel gelungen, die unendliche Einsicht in die Endlichkeit aus der vollständigen Reflexion des Bewusstseins herauszuheben, aber er hat daraus zu Unrecht den Schluss gezogen, dass Kants Ding an sich in der transzendenten Einheit des geistigen Lebens – das ‚Bloß-gedacht-Sein‘ – vollkommen begriffen ist.<sup>13</sup> In Kants These über die *bloß logische Möglichkeit* einer intellektuellen Anschauung gewinnt das ‚Bloß-gedacht-Sein‘ des Dinges an sich aber eine *zweite* Bedeutung, die Hegel zwar praktisch anerkannt hat, aber nicht als solche ausdrückt. Diese Studie beabsichtigt letztendlich, diese zweite Bedeutung, im Hinblick auf die Konklusion einigermaßen voreilig als *logische Negation* bezeichnet, anhand der hegelschen Kritik und Reflexion – in einer offensichtlich postkantischen Gestalt – als das rein negative Kriterium aller Philosophie (der Vernunft), also wie sie im gewissen, sehr problematischen Sinne auch bei Kant funktionierte, zumindest als *Möglichkeit, die nicht ausgeschlossen werden kann*, wieder als rechtmäßige absolute Negation zu bewerten.<sup>14</sup> Deshalb hat auch Adorno (1963) es besser getroffen,

---

<sup>13</sup> Hierin vollziehen wir eigentlich genau, was Foucault (1969) so prägnant als Aufgabe formuliert hat: „But truly to escape Hegel involves an exact appreciation of the price we have to pay to detach ourselves from him. It assumes that we are aware of the extent to which Hegel, insidiously perhaps, is close to us; it implies a knowledge, in that which permits us to think against Hegel, of that which remains Hegelian. We have to determine the extent to which our anti-Hegelianism is possibly one of his tricks directed against us, at the end of which he stands, motionless, waiting for us.“ (Foucault 1969, 235) Die ‚Befreiung‘ von Hegel wird jedoch einsichtig machen, dass Hegels Bedeutung für die Philosophie kaum überschätzt werden kann.

<sup>14</sup> Obgleich dies eigentlich nicht mehr zu dieser Studie gehören kann, ist die in der Abstraktion vielleicht unsichtbar gewordene konkrete Bedeutung eines solchen absoluten Kriteriums, dass die Philosophie – als einzige unter den Wissenschaften – *sich selbst* diszipliniert, weil sie die Seinsgegebenheit einerseits im Wissen verinnerlicht, sich aber andererseits gerade dadurch die *Gegebenheit* des Seins völlig gewiss ist, wenn sie ebenso die absolute Unverinnerlichbarkeit des Seinsursprungs anerkennt. Genau auf diese Unterscheidung nimmt meiner Ansicht nach auch Loose (2008) Rücksicht, indem er das Verhältnis von rationaler Philosophie und christlicher Religion mit dem Bild zweier konzentrischer Zirkel beschreibt: „The distinction between morality and religion is purely a formal one, to the extent that I see all my moral duties in religion as divine commandments. I then impute them the reliability of the commandments and moral respect for the lawgiver. ... They are not fighting a territorial war. They are looking at the same moral duty in a *formally* different way: as self-given law, from a philosophical perspective, and as divine commandment, from a theological perspective. ... The picture of the two concentric circles, indicating the substantial similarity and the formal difference between rational religion and the religion of the church, implies that philosophy of religion and biblical theology are not closed off from one another, but that each, in its own way, comprise a part of the field which they share.“ (Loose 2008, 71) Diese Studie versucht eigentlich nichts anderes, als diese Unterscheidung philosophisch-wissenschaftlich theoretisch zu fundieren, jedoch unter der Ausgangshypothese, dass dies Kant selber nicht gelungen ist. Für den Grund, aus dem ich diese Grundlage nicht so sehr für den christlichen Glauben, sondern in erster Linie für einen sinnvollen und lebensfähigen Begriff der Menschlichkeit bedeutsam erachte, verweise ich auf: Kok, A. (2011), „Sublimity, Freedom, and Necessity in the Philosophy of Kant“, in: Loose, D. (Hrsg.), *The Sublime and its Teleology: Kant – German Idealism – Phenomenology*, Brill, Leiden/Boston, 79-114.

als er wohl selbst gemeint haben mag, wenn er sagt: „Der Prozeß zwischen Kant und Hegel, in dem schlagende Beweisführung das letzte Wort hatte, ist nicht zu Ende.“<sup>15</sup>

Ich hoffe hiermit, sowohl die Umrisse als auch die wissenschaftliche Relevanz dieser Studie vorläufig hinreichend dargestellt zu werden, selbstverständlich unter dem Vorbehalt, dass ihre Hypothesen tatsächlich richtig sind, aber dies soll dem kritischen Urteil der Leser überlassen bleiben.<sup>16</sup> Weiterhin ist zu erwähnen, dass die vorliegende Studie zwar eine systematische und immanent-kritische *Close-reading*-Analyse der primären Textquelle darstellt, aber auf die wichtige und bedeutungsvolle Kant- und Hegel-Rezeption kaum explizit Rücksicht nimmt. Dadurch soll aber keineswegs der Eindruck geweckt werden, dass die Rezeptionsgeschichte von Kant und Hegel oder die vielen großen philosophischen Werke, die seit Kant und Hegel geschrieben sind, keine philosophische Autorität hätten,<sup>17</sup> sondern die Absicht dieser Studie ist primär, die klassischen Texte als lebendige Gedankengänge zu präsentieren. Dazu ist es notwendig, dass der Interpret sie lebendig, also: Schritt für Schritt ihre Notwendigkeit überprüfend, nachvollziehen kann. Dies ist zwar kein prinzipielles Argument, da sie sehr gut mit einer kritischen Auseinandersetzung anderer Interpretationen zu vereinigen ist, aber es gab in praktischer Hinsicht schlichtweg nicht genug Zeit, um sowohl diese zeitraubende Detailanalyse der Primärtexte zu vollbringen als auch die enorme Menge der Rezeptionsliteratur zu verarbeiten.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Adorno (1963), S. 81.

<sup>16</sup> Hinsichtlich der Frage der Wissenschaftsbegründung ist Folgendes hinzuzufügen: Die Philosophie als Wissenschaft entwickelt und fundiert sozusagen diejenige logische Konsistenz, ohne die eine Hypothese nicht mal assertiert werden darf, die nicht bloß die formal-logische Korrektheit einer Hypothese überprüft, sondern eben auch ihre Übereinstimmung mit der Eigenart unseres Bezugs auf die Wirklichkeit überhaupt. Die Formulierung ruft zu Recht den Gedanken des performativen Widerspruchs (Apel 1973, 1988) hervor (und jede Hypothese, die auf diese Weise logisch inkonsistent ist, darf gewissermaßen ein performativer Widerspruch genannt werden), aber der Anspruch dieser Studie ist substanziell kritischer als Apels Transzendental-Pragmatismus. Apel sagt nämlich: „Wir können die *logische Form* der Sprache, die zugleich die logische Form der Welt ist, weder konstruieren noch antizipieren. Sie *zeigt* sich in allen Konstruktionsversuchen bereits als Bedingung der Möglichkeit der Konstruktion.“ (Apel 1973, 37) Und fügt hinzu: „Vielmehr ist ein intersubjektiver Kommunikationszusammenhang gerade zwischen Begriffen der Akteure und denen des Forschers vorausgesetzt.“ (62) Einer solchen Begründung der Logik fehlt die Transparenz, zu der eine Begriffsllogik, ohne welche ebenso die Seins- und Wesenslogik unmöglich sind, herausfordert. Eine wirkliche logische Form kann daher nur gelten, wenn sie *explizit* als transzendente *Offenheit* aufgezeigt wird.

<sup>17</sup> Hegel selber bemerkt doch: „Auf der Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Systeme des Meynens und des Vorurtheils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beywohnt.“ (GW9, 10)

<sup>18</sup> Ich habe trotzdem versucht, mich mit einigen bekannten Kant- und Hegel-Interpreten auseinanderzusetzen, und in den Fußnoten soviel wie möglich auf bedeutsame und lesenswerte Quellen hinzuweisen, aber obgleich meine Verweise auf und Bemerkungen über die anderen Interpreten sachgerecht sind, werden sie manchmal der umfassenden Bedeutung dieser Autoren für die Kant- und Hegel-Rezeption vielleicht nicht völlig gerecht, was aus Zeitgründen leider auch unmöglich war.

## Zusammenfassung

Diese Studie präsentiert eine einzelne Denkbewegung, ein einzelnes Argument, dessen Entfaltung Schritt für Schritt realisiert werden muss, was heißt, dass jedes Element der Entwicklung das Ganze voraussetzt. Das heißt eben, dass die *vollständige* Durchdringung des philosophischen Problems am Anfang nicht vorhanden ist, sondern erst in der Konklusion ergibt sich, wie das eigentliche philosophische Problem, d.h. die Frage der Metaphysik überhaupt, verstanden werden soll. Das Buch besteht aus zwei Hauptteilen, *Kant* und *Hegel*, die wiederum in drei Kapitel aufgeteilt sind. Die Kapitel 1-3 und 4-6 bilden deswegen ein relativ abgeschlossenes Ganzes, aber können nicht separat verstanden werden. So wird aufgrund des Resultats am Ende des 3. Kapitels das zentrale philosophische Problem, das am Anfang des 1. Kapitels gestellt wird, in Kapitel 4 wesentlich vertieft.

In der **Einleitung** wird das mit der kopernikanischen Wende in der Philosophie zusammenhängende erkenntnistheoretische Problem dargestellt und aufgezeigt, in welchem Sinne es für die Möglichkeit der Philosophie und der Metaphysik überhaupt bedeutsam ist. Die zentrale Hypothese ist, dass das absolute Selbstverständnis des Erkenntnissubjekts adäquat zum Ausdruck kommt, wenn das in ihm residierende Moment der absoluten Negativität expliziert wird. Diese Studie muss aufzeigen, dass die absolute Negativität einerseits bei Kant in der bloß logischen Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung, und andererseits bei Hegel in der Selbstnegation des Bewusstseins ausgedrückt wird. Ein kritischer, lebendiger Vergleich beider muss die Hypothese als die, zumindest philosophisch, einzig richtige aufweisen.

**Kapitel 1** zeigt auf, wie das erkenntnistheoretische Problem, das wesentlich mit der Wahrheitsfrage zusammenhängt, in der *Kritik der reinen Vernunft* gestellt und abgehandelt wird. Dieses Problem ist für Kant das Problem der *Einbildung*, d.h. das der Einheit in der Vorstellung, die z.B. Hume voraussetzt, aber nicht erklärt. Im Hinblick auf dieses Problem wird dargestellt, was die *Wende zum Subjekt* genau ist, warum eine Philosophie ohne diese keine Wissenschaft heißen kann, und was die *Möglichkeit der Metaphysik* ist, die sie konstituieren soll. In diesem Kapitel wird schon meine zentrale These über Kants *Kritik der reinen Vernunft* hervorgehoben, nämlich dass Kant von Anfang an eine *positive* Beziehung von Subjekt und Ding an sich, in der Form einer

*intellektuellen Anschauung*, denken wollte, was aber nur einsichtig werden kann, indem wir das Subjekt als *absolute Negativität* auffassen. Im weiteren Verlauf des 1. Kapitels wird ausgehend von diesem Ergebnis die Methode der *Kritik der reinen Vernunft*, die Struktur der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ und ‚Transzendentalen Analytik‘, und Kants wichtigste Begriffe, nämlich ‚synthetisch‘ und ‚analytisch‘, und ‚a priori‘ und ‚a posteriori‘, erklärt.

Bei **Kapitel 2** fängt die konkrete Entfaltung des im vorherigen Kapitel beschriebenen philosophischen Programms der *Kritik der reinen Vernunft* an, die sich am Ende des 3. Kapitels in der Analyse der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomene und Noumena vollendet. Aus der *Transzendentalen Ästhetik* ergibt sich, dass die *sinnliche Anschauung* nur als solche begriffen werden kann, wenn sie von der *intellektuellen* unterschieden wird: Die sinnliche Anschauung kann nämlich keine Erkenntnis, ja sogar keine bewusste Vorstellung hervorbringen, weil sie die Einheit der Anschauung nicht vermitteln kann, aber diese trotzdem als in der Anschauung vorhanden denken muss. Die sinnliche Vorstellung muss deshalb zum Behuf ihrer Möglichkeit einen Intellekt voraussetzen, aber nicht eine intellektuelle Anschauung, weil diese sich gerade *kontradiktorisch* von ihr unterscheidet.

Der Intellekt, der dagegen nicht als Anschauung, sondern als *Verstand* aufgefasst wird, gründet die Einheit der Vorstellung in den *reinen Verstandesbegriffen*, die einerseits *rein*, d.h. selbsttätig, aber andererseits auf Anschauung bezogen sein müssen. Die *transzendente Deduktion* erklärt einerseits, dass diese Begriffe aufgrund einer *spontanen Synthesehandlung des Erkenntnissubjekts* (das ‚*Ich denke*‘) auf Anschauung bezogen werden können, aber dies ruft andererseits nur ein neues Problem hervor, nämlich, dass bloß *durch* die Synthese noch keine Anschauung vorhanden ist. Die vorhandene Anschauung, die an sich gerade *nicht* intellektuell ist, kann nur vermitteltst einer *Einbildungskraft* als unmittelbarer Grund der Vorstellung eines im Bewusstsein vorhandenen Gegenstands ausgedrückt werden, aber sie ist ebenso wenig intellektuell. Das Resultat der transzendentalen Deduktion ist deshalb nicht, dass das ‚*Ich denke*‘ die Möglichkeit der Erfahrung *begründet*, sondern die Deduktion *macht explizit*, dass letztere nur durch ein transzendentales Verständnis des Verhältnisses von Verstand und Einbildungskraft begriffen werden kann.

In **Kapitel 3** wird dargestellt, dass die Einbildungskraft nur auf die reine Synthesehandlung des Verstandes bezogen, d.h. *produktiv*, sein kann, indem diese Beziehung als die Vermittlung der *Urteilkraft*, als das Vermögen zu unterscheiden überhaupt, expliziert wird. Daraus ergibt sich, in welchem Sinn die Urteilkraft als Möglichkeitsbedingung für die Vorstellbarkeit eines Dinges überhaupt, d.h. Erfahrung, funktioniert. Aus diesem Grundverständnis heraus ist die ‚Doktrin der transzendentalen Urteilkraft‘, und damit ebenso der *Schematismus*, nicht überflüssig, sondern sie müssen das *abstrakte* Resultat der transzendentalen Deduktion, die mögliche Beziehung von Verstand und Anschauung als Synthese unter dem Primat des Verstandes als den syn-

thetisierenden Aktus, *konkretisieren* bzw. *entfalten*. Aus der systematischen Darstellung der Schemata der reinen Verstandesbegriffe in ihrer transzendentalphilosophischen Funktion ergibt sich einerseits, dass das Ding an sich nicht als unmittelbar sinnliches Sein, sondern nur als Negation des sinnlichen Seins gedacht werden kann, aber andererseits ebenso, dass das Ding an sich Seinsgrund (transzendente Materie) des erscheinenden sinnlichen Seins ist.

Dieses Resultat wiederholt die Unterscheidung in der transzendentalen Ästhetik zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung, infolgedessen kann die eigentliche Bedeutung der Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena einsichtig gemacht werden: Das Phänomenon ist die *wirkliche* synthetische Einheit von Verstand und *sinnlicher* Anschauung, das Noumenon dagegen die *bloß logisch mögliche* synthetische Einheit von Verstand und *intellektueller* Anschauung. Diese Auseinandersetzung expliziert die endgültige logische Form, in der das Ding an sich als Unerkennbares für das Bewusstsein als solches zum Ausdruck kommt, nämlich der ‚problematische Begriff des Noumenons‘. Es ergibt sich jedoch auch, dass Kant diesen Begriff nicht beweisen kann, weil dessen möglicher Gegenstand der Selbstständigkeit des Verstandes notwendig widersprechen muss. Deshalb folgt aus dem 3. Kapitel, dass es Kant nicht gelingt, die Möglichkeit reiner Erkenntnis durch Synthese zu begründen.

Das erste Kapitel des zweiten Teils dieser Studie, über Hegel, **Kapitel 4**, erörtert die Aufgabe, Methode und Struktur der *Phänomenologie des Geistes*, und macht insbesondere auf die Funktion dieses Werks innerhalb Hegels ganzer Philosophie aufmerksam, nämlich nicht bloß einleitend zu sein, sondern die *Wahrheit* des Systems zu beweisen. Darüber hinaus werden die zentralen Begriffe der *Phänomenologie* dargestellt und (einführend) erklärt, wie ‚Sein‘, ‚Werden‘, ‚Geist‘, ‚Begriff‘ und ‚Substanz‘. Dabei wird hervorgehoben, dass Hegels Philosophie einen *Substanzbegriff* entwickelt, aber nicht im klassischen oder metaphysischen bzw. ‚platonisch-spinozistischen‘ Sinne, sondern als dasjenige *Bei-sich-Sein*, das *im Anderen als Anderes bei sich* ist, also als *Geist*. Die Adäquatheit und endgültige positive Bedeutung dieses Ausdrucks ergibt sich am Ende des 6. Kapitels.

In **Kapitel 5** fängt, analog zu Kapitel 2, die konkrete Entfaltung des abstrakt gebliebenen Ansatzes des 4. Kapitels an. Es behandelt das Bewusstseinskapitel der *Phänomenologie* als eine immanente Kritik und vollständige Reflexion der empirischen Voraussetzung, dass das Sein unmittelbar (sinnlich) erscheint. Aus demselben Grund wird im Bewusstseinskapitel auch Kritik an Kant erörtert, jedoch nur insofern letzterer noch an die empirische Voraussetzung gebunden war. Damit werden bereits einige Elemente geliefert, um den endgültigen Vergleich von Kant und Hegel vorzubereiten. Das heißt, dass das Bewusstseinskapitel einerseits *negative* Kritik ist, aber andererseits ebenso eine *positive* Bedeutung hat, nämlich – zwar bloß *implizit* – die *Körperlichkeit* des Selbstbewusstseins zu thematisieren. Das Resultat dieses Kapitels ist deshalb, dass das Bewusstsein Selbstbewusstsein voraussetzt, aber ebenso, dass Selbstbewusstsein



Bewusstsein voraussetzt, wenngleich nicht naiv als etwas Empirisches, sondern als etwas *Lebendiges*.

**Kapitel 6** erklärt, was die Voraussetzung des empirischen Bewusstseins, das Selbstbewusstsein, konkret und inhaltlich ist. Es ergibt sich, dass das Selbst des Selbstbewusstseins nicht widerspruchsfrei als ein ‚Ich‘, das der Natur gegenübersteht, ausgedrückt werden kann, sondern nur als die Einheit mit ihr. Hieraus ergibt sich, auf welche Weise das als *Leben* aufgefasste Bewusstsein Voraussetzung für das reine Selbstbewusstsein ist. Weiterhin wird der ausdrücklich *geistige* Charakter dieser Einheit von Geist und Natur hervorgehoben, indem aufgezeigt wird, dass das reine Selbstbewusstsein und die lebendige Natur keine symmetrischen, gleichgültigen Momente des Absoluten sind, sondern als ein Verhältnis von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit: Das reine Selbstbewusstsein ist das *transzendente Wesen des Lebens*, was heißt, dass dieses Subjekt innerlich auf das, was sein Leben an sich ist, nämlich Geist, bezogen ist.

Es wird sich ergeben, dass dieses Verhältnis der Transzendenz nicht *dialektisch* ist, sondern die wirkliche Selbsterfahrung, nämlich die der Endlichkeit als solche, welche wir durch die Dialektik zwar begreifen können, aber welche sie nicht schöpferisch hervorbringt. Am Ende des 6. Kapitels wird aufgezeigt, dass demzufolge die entscheidende Differenz zwischen Kant und Hegel, die ebenso der Grund ist, aus dem Hegel die Einheit von Subjekt und Ding an sich denken konnte, ist, dass Hegel die Einheit der Vernunft nicht als einen *unendlichen Urheber, zu dem das endliche Subjekt offen ist*, auffasst, sondern als dasjenige Subjekt, das auf *unendliche Weise offen* ist, also es ist unendlich, insofern es seine Endlichkeit *begriffen* hat. Daraus ergibt sich, dass es erst Hegel gelungen ist, was schon Kant versuchte, nämlich die *Einheit* und *Selbstständigkeit* des Subjekts zu denken.

In der **Konklusion** wird schließlich aufgezeigt, dass Hegel nichtsdestoweniger Kants Auffassung des Dinges an sich nicht vollständig gerecht geworden ist, weil noch eine *zweite* Bedeutung im Bei-sich-Sein des kantischen Verständnis des Dinges an sich verborgen liegt, die erst – wie gesagt – durch eine adäquate Darstellung der Funktion der intellektuellen Anschauung bei Kant hervorgehoben werden kann. Hier wird deshalb das in gewissem Sinne doppeldeutige Zwischenresultat am Ende des 3. Kapitels in seiner endgültigen positiven Bedeutung ausgedrückt, nämlich dass Kants Begriff des Noumenons, insofern dieser als Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung in der Form einer *logischen Negation* verstanden wird, durch Hegels absolute Reflexion nicht verunmöglicht worden ist, und sind die anfänglichen Hypothesen zur Wahrheit geführt.

## **ERSTER TEIL: KANT**



# Kapitel 1

## Einführung zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*

### A. Philosophie als Wissenschaft

#### 1.1 David Hume

Im Jahre 1783 schreibt Kant in *Prolegomena*, dass „die Erinnerung des David Hume eben dasjenige [war], was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ (AA4, A13) Dies war zwei Jahre nach der Veröffentlichung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*; ein Werk, in dem Kant eine radikal neue Philosophie, die Transzendental-Philosophie, präsentierte. Hume ist der Hauptvertreter der modernen empirischen Philosophie, der meinte, dass Metaphysik und spekulative Philosophie nicht möglich seien, weil wir nichts Weiteres als das, was durch die Sinne zu uns kommt, erkennen können. Der andere Hauptvertreter der empirischen Philosophie, John Locke, definierte das Erkenntnissubjekt als eine *Tabula rasa*. (Locke 1690) Das Erkenntnissubjekt als eine *Tabula rasa* aufzufassen, heißt, dass es sich nur dasjenige im Bewusstsein vorstellen kann, was ihm *sinnlich*, d.h. *von außen*, affiziert. Diese Ansicht führt bei Hume zu der Einsicht, dass die empirische Philosophie in dem Skeptizismus, dass wir nichts mit Sicherheit erkennen können, resultiert.

Für Kant ist das Wichtigste, was Hume in seiner Philosophie zur Sprache bringt, dass wir einerseits zwischen *analytischen* und *synthetischen* Urteilen, und andererseits Urteilen *a priori* und Urteilen *a posteriori* unterscheiden sollen. Der Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch entspringt eine ursprünglichere Unterscheidung, nämlich die zwischen *Impressions* und *Ideas*. Humes empirische Philosophie behauptet grundsätzlich, dass alle Bewusstseinsinhalte entweder „perceptions of the senses“ (*Impressions*) oder „Thoughts or Ideas“ sind. (Hume 1748, 8-9) Die *Ideas* sind „less forcible and lively“ Abbildungen der *Impressions*. (9) Die *Impressions* sind für Hume nämlich „Matters of Fact“. (14) Hume gibt ihnen also qualitatives Dasein, Einheit und objektive Position in Raum und Zeit. Aufgrund dieser Annahme – die Kant

widerlegen wird – sind *Ideas* geringwertiger als *Impressions*, aber wenn wir durch Urteile *Beziehungen* denken wollen, z.B. Kausalität, können wir dies nur tun, indem wir *Ideas* miteinander verknüpfen.

Bei diesen „*Relations of Ideas*“ sind zwei Beziehungsarten möglich. (14) Die Beziehungen können evident und a priori sein, wenn sie „are discoverable by mere operation of thought, without dependence of what is anywhere existent in the universe“. (14)<sup>1</sup> Diese Verknüpfungen heißen analytisch. Synthetische Urteile dagegen verknüpfen *Ideas* ohne eine solche Evidenz. Ihre Beziehungsart ist das *Verbinden* (*conjoining*). Die kausale Beziehung ist das beste Beispiel einer solchen Verbindung. In dem berühmten Billardkugel-Beispiel erörtert Hume, dass wir nicht nachweisen können, ob eine Kugel, wenn sie gegen eine zweite gestoßen wird, auch *Ursache* der Bewegung der zweiten Kugel ist. (Vgl. 16-7) Einerseits ergibt sich aus dem Begriff einer Ursache, „independent of all observation“ niemals „the notion of any distinct object“; und also keine „inseparable and inviolable connexion“ zwischen den Billardkugeln. (18) Andererseits haben wir eben auch „no idea of connexion“. (47) Es gibt also nichts in der Wahrnehmung, was eine kausale Beziehung nachweisen kann.

Hume suchte die Lösung der Frage, warum wir trotzdem kausale Beziehungen herstellen, in der Psychologie. Synthetische Urteile sind also jederzeit *a posteriori*, weil sie ihren Ursprung in einem subjektiven *Gefühl* haben, das Hume „Custom“ oder „Habit“ nennt. (26) Die Synthese ist ein Gefühl. Das, was „we feel in the mind“, ist selber ursprünglich empirisch, d.h. ein „sentiment“ oder „impression“, aber offensichtlich kein *Matter of Fact*. (48) Hume beschreibt es dagegen als eine „customary transition of the imagination from one object to its usual attendant“. (48) Alle Erkenntnisse, die auf einen gewohnheitsmäßigen Übergang gründen, sind unsicher. Trotzdem stellt sich heraus, dass wir ein Vermögen haben, solche Übergänge zu schaffen: das Vermögen der *Einbildung*. Dieses Vermögen ist dasselbe wie das Vermögen, sich Wahrnehmungen der Sinne als *Ideas* vorzustellen. (Vgl. 8) Obgleich Hume das Vermögen der Einbildung voraussetzen musste, konnte er nicht mehr erklären, und mit ihm die ganze empirische Philosophie nicht, wie ein Vermögen, das sich sinnliche Affizierungen im Bewusstsein vorstellt, möglich ist.

Wenn Kant sich auf die Unterscheidung von analytisch und synthetisch beruft, verweist er – im Grunde genommen – auf das Vermögen der Einbildung, das dieser Unterscheidung zugrunde liegt. Humes skeptische These, dass wir die Dinge nicht *an*

---

<sup>1</sup> Es ist unklar, was mit „without dependence“ genau gemeint ist. Analytische Urteile verknüpfen nach dem Satz des Widerspruchs, welcher nicht aus der Wahrnehmung kommt. Sie verknüpfen aber *Ideas*, die wohl aus der Wahrnehmung stammen. Die von Hume gegebenen Beispiele – „the square of the hypotenuse is equal to the square of the two sides“ und „three times five is equal to the half of thirty“ – weisen darauf hin, dass analytische Urteile die Übereinstimmung verschiedener *Ideas* bloßlegen. (Hume 1748, 14) Welche Bedeutung der Satz des Widerspruchs ‚unabhängig‘ von dieser Übereinstimmung ursprünglich-sinnlicher *Ideas* haben könnte, erklärt Hume nicht. Es wird sich zeigen, dass Kant versucht, dieses Problem zu lösen.

sich verbunden wahrnehmen, sondern die Kausalität immer selbst *hinzufügen*, heißt eigentlich, dass die Synthese eine Einbildung *ist*: Die Synthese ist die Verbindung des an sich Unverbundenen. Hume konnte dieses Problem nicht wirklich bewusst sein, weil er sich mit der *radikalen* Skepsis, wie denn den *Impressions* überhaupt Qualität, Dasein, Einheit und Objektivität zugeschrieben werden könnten, gar nicht auseinander setzte. Die Frage, die Kant zu erklären hat, wenn er sich auf die bei Hume unerklärt gebliebene Unterscheidung von analytisch und synthetisch beruft, ist: Was ist dieses Vermögen der Einbildung, das den bloß sinnlichen Wahrnehmungen hinzugefügt werden muss, um *Ideas* zu ermöglichen?

Ogleich Hume zu Recht Affizierungen und deren Einbildung unterscheidet, übersieht er, dass Affizierungen ohne Einbildung gar nicht im Bewusstsein sein können. Dasjenige, was uns sinnlich affiziert, existiert außerhalb unser selbst. Durch die Vorstellung einer Affizierung in unserem Bewusstsein ist das *äußere* Ding schon *innerlich* geworden; und hat der Übergang von *Impression* zu *Idea* schon stattgefunden. Bereits die Vorstellung des Dinges überhaupt enthält daher zwei Momente; die *Affizierung* und das Im-Bewusstsein-Vorstellen, die *Einbildung*. Wenn er es denn überhaupt gesehen hat, hätte Hume dieses Problem nicht lösen können, weil er das Erkenntnissubjekt als eine *Tabula rasa* erfasst hat, das nur ist, insofern es affiziert wird. Dieser Erfassung nach muss die Affizierung zugleich für die Einbildung im Bewusstsein zulänglich sein. Das führt aber dazu, dass wir den äußeren Dingen die mysteriöse Wirkung, *in uns* eine Einbildung zu bewirken, zuschreiben werden müssen: Das Mysterium des Bewusstseins.

## 1.2 *Philosophy of Mind*

Das Problem des Mysteriums des Bewusstseins ist kein abstraktes und altmodisches Problem. In heutigen epistemologischen Diskussionen, insbesondere in der *Philosophy of Mind*, wird die Frage nach dem Bewusstsein äußerst aktuell. Einer der bekanntesten Geistesphilosophen, Daniel Dennet, behauptet in *Consciousness Explained* (1991), dass „human consciousness is just about the last surviving mystery“, das noch „demystified“ werden muss. (Dennet 1991, 21) Das Rätselhafte des Bewusstseins ist für Dennet die *Erfahrung*: „What could be more obvious or certain to each of us than that he or she is conscious subject of experience...? ... How can living physical bodies in the physical world produce such phenomena?“ (25) Sein Ausgangspunkt, die subjektive Erfahrung, die er später kritisieren wird, entlehnt Dennet ohne Zweifel dem Philosophen Hume – nicht Descartes, wie er selbst meint. (Vgl. 33ff.) Auch für zum Beispiel John Searle (1997) sind es die Erfahrungen, die er genau wie Hume „subjective feelings“ nennt, „the data that a philosophy of mind has to explain“. (Searle 1997, 99)

Die heutige *Philosophy of Mind* fragt also nach der Möglichkeit der Erfahrung. Einerseits hinterfragen sie eigentlich die Funktion der Einbildungskraft, wodurch Sinnendateien automatisch subjektive Gefühle sind. Hume erkennt dieses Vermögen, aber erklärt es nicht. Aus dieser Sicht stellen Dennet und Searle Hume die gleiche Frage wie

Kant: *Wie ist Erfahrung möglich?* Andererseits aber gehen Searle und Dennet, wie die meisten heutigen Geistesphilosophen, von dem Weltbild der modernen empirischen Wissenschaften aus. Searle formuliert die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung folgendermaßen: “How exactly do neurobiological processes in the brain cause consciousness?”, (Searle 1997, 3) und er will das Bewusstsein als „an ordinary biological phenomenon“ beschreiben. (6) Die Aufgabe der *Philosophy of Mind* ist für Searle das Entwerfen von “appropriate models for understanding the relation between my present state of consciousness and the underlying neurobiological processes that cause it.” (Searle 1997, 8) Dennet ist noch radikaler. Für ihn ist “the trouble with brains” nämlich, dass “when you look in them, you discover that *there’s nobody home*”, was ein Grund ist, um das Bewusstsein als eine Illusion zu entlarven. (Dennet 1991, 29)

Ohne den Anspruch zu erheben, zu diesen Diskussionen in der heutigen Epistemologie und *Philosophy of Mind* produktiv beitragen zu können, will ich vor allem darauf hinweisen, dass das Erbe der empirischen Philosophie, die mystifizierte Kraft der Einbildung, der heutigen Philosophie immer noch Schwierigkeiten bereitet. Wie Searle und Dennet heute, wollte Kant damals diese Beziehung von Affizierung und Einbildung überhaupt verstehen. Kant würde aber das Primat der *Physis* niemals akzeptieren, aus dem Grund, dass die Erkenntnisse der neurobiologischen Wissenschaften ohne Bewusstsein überhaupt nicht möglich wäre. Das Erfahrungssubjekt ist für Kant darum kein *führendes* Subjekt, wie bei Dennet und – vor allem – Searle, sondern ein *erkennendes* Subjekt. Das Problem des Bewusstseins ist für Kant zugleich ein erkenntnistheoretisches Problem. Solange wir nicht wissen, wie Erfahrung möglich ist, wissen wir eben auch nicht, wie Erkenntnis möglich ist. Erst wenn wir verstehen, wie ein Ding im Bewusstsein vorgestellt werden kann, haben wir verstanden, was Erkenntnis ist. Es ist dieses Problem, dass Kants kritische Erkenntnistheorie, die Transzendental-Philosophie, lösen soll.

### 1.3 Die transzendente Wende

Wir können aber nicht zunächst einfach anfangen, die Beziehung von Affizierung und Einbildung eines Dinges zu begreifen, die sich bisher nur als Mysterium manifestiert hat, wenn wir nicht irgendeine ganz neue Idee hätten, um dieselbe Sache völlig anders zu betrachten. Es wird niemanden schockieren, wenn ich behaupte, dass die neue Idee von Kant die *transzendente Wende* in der Philosophie ist, denn die eigentliche Frage ist, was die transzendente Wende bedeutet. Die Bedeutung, die ich ihr beimesse, ist der Leitfaden für meine ganze Studie. Ich kann diese Bedeutung nicht durch einzelne Argumente beweisen, aber der erste Teil meiner Studie, der sich mit Kants Erkenntnislehre beschäftigt, als Ganzes soll nachweisen, dass meine Interpretation sinnvoll ist.

Freilich geht es bei der transzendentalen Wende um drei Punkte, die eigentlich eins sind: 1) Die Wende zum Subjekt; 2) die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich; und 3) der synthetische Charakter der Erfahrung. Erst wenn wir diese drei

Punkte verstehen, können wir einsehen, *wie* Kant den Skeptizismus und Psychologismus der empirischen Philosophie auf völlig undogmatische Weise überwinden will. So kann die eigentümliche Frage von Kants erkenntnistheoretischem Projekt – *wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?* – auf natürliche Weise in den Vordergrund treten. Bevor wir also diese Frage stellen, werde ich zuerst diese drei Punkte in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrem Bezug zur empirischen Philosophie präsentieren.

### 1.3.1 Die Wende zum Subjekt

Kant präsentiert die Wende zum Subjekt als eine neue Denkart, die analog zu der „Umänderung der Denkart“ der revolutionären Naturwissenschaftler Newton, Galilei und Copernicus eintreten soll. (AA3, B xxii) Diese neue Art des Denkens der Naturwissenschaftler besteht darin, dass sie „die beobachtenden Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer... suchen“. (B xxii) Das heißt, dass sie nicht die beobachtete Natur zum Leitfaden ihrer Untersuchungen machen, sondern, dass sie „mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen“; und aus diesem sicheren Grund die „Natur nötigen“, um „auf ihre Fragen zu antworten“. (B xiii) Da sie sich bei ihren Untersuchungen in erster Linie an Prinzipien statt Beobachtungen orientieren, haben sie nach Kant verstanden, dass „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“. (B xiii) Die Natur kann kein Vernunftprinzip, und also keinen Leitfaden für Wissenschaft abgeben. Insofern es Vernunftprinzipien gibt, sollten diese im Subjekt gesucht werden.

Ganz einfach gesagt heißt es, dass die Wissenschaftler *vorher* einen Plan entwerfen müssen, eine Hypothese, um erst *nachher* durch ein Experiment die Beobachtungen herbeizuführen, bloß um ihren Entwurf zu bestätigen oder zu verneinen. Dass der Zusammenhang verschiedener Beobachtungen ohne einen solchen Plan bloß zufällig bleibt, rekurriert unmittelbar auf den in der empirischen Philosophie von Hume angenommenen *kontingenten* Charakter der sinnlichen Wahrnehmung. Dieser kontingente Charakter der sinnlichen Wahrnehmung ist deshalb die erste Annahme der Transzendental-Philosophie. Demnach definiert Kant *alle* Erfahrungsgegenstände als *a posteriori*. Jedoch, der Gedanke, dass Hypothesen genauso sinnvoll auf Gegenstände *a posteriori* bezogen werden können, weil sie sich letztlich nicht an der Wahrnehmung, sondern an Vernunftprinzipien orientieren, ist in der empirischen Philosophie nicht vorzufinden.

So konnte Kant mit Recht behaupten, dass man aus der Perspektive der empirischen Philosophie heraus den Erfolg der modernen Naturwissenschaften nicht verstehen kann. Die „so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnisvermögens“, die Hume „glaubte, entdeckt zu haben“, ist nämlich nichts anderes als die Überzeugung, dass unsere Prinzipien mit Sicherheit auf Erfahrungsgegenstände angewendet werden können; was heißt, dass Hypothesen sich durch Experimente überprüfen lassen. (B 128) Demzufolge „ergab“ Hume „sich gänzlich dem *Skeptizismus*“, was heißt, dass er zur Wissenschaftsbegründung nichts beitragen konnte, ganz zu schweigen von wis-



senschaftlicher Philosophie. (B 128) Genauso gilt die Frage, die Kant zu beantworten hat, wie sichere Erkenntnisse a priori möglich sind, wenn die Erfahrungsgegenstände immer sinnlich und a posteriori sind.

Dasjenige, was Kant von Hume gelernt hat, ist, dass „[w]enn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne“. (B xvii) Es folgt aber nicht daraus, dass Erkenntnis a priori unmöglich sei, weil „ich kann mir... ganz wohl vorstellen“, dass die Gegenstände sich „nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“ richten. (B xvii) Das würde heißen, dass wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“. (B xviii) Die „veränderte Methode der Denkart“ bedeutet also, dass wir uns auf die Beschaffenheit des Erkenntnissubjekts selbst richten sollen, um zu untersuchen, ob wir über die Dinge „a priori etwas wissen können“. (B xvii)

Die Wende zum Subjekt beansprucht also, dass Erkenntnis a priori möglich ist, weil das Erkenntnissubjekt *konstitutiv* auf die Beschaffenheit der Gegenstände bezogen ist. Wenn wir den Einfluss der empirischen Philosophie auf Kants Denken berücksichtigen, ist es nicht leicht zu verstehen, was diese konstitutive Funktion des Subjekts bedeutet. Für Hume war das Erkenntnissubjekt eine *Tabula rasa*: Das bloß rezeptive Vermögen, um ein Ding *außerhalb unser selbst, in uns* vorzustellen. Eine *Tabula rasa* kann zur Bestimmung seines Gegenstandes, des innerlich vorgestellten Dinges, nichts beitragen. Es ist die Offenheit für sinnliche Bestimmungen, die für es äußerlich sind. Das heißt, dass eine *Tabula rasa* ein *an sich unbestimmtes Nichts* ist. Insofern das Erkenntnissubjekt also als *Tabula rasa* vorgestellt wird, kann es nicht konstitutiv auf Gegenstände bezogen sein.

Wenn Kant schreibt, dass „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt“, (B 1) und, dass „[a]lles Denken... sich... zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen [muss]“, (B 33) dann hat dies keine andere Bedeutung als bei Hume. Auch bei Kant ist das Erkenntnissubjekt ein rezeptives Vermögen, das für seine Bestimmungen völlig vom Sinnlichen abhängig ist. Das kantische Erkenntnissubjekt ist deshalb auch ein an sich unbestimmtes Nichts. Ebenso bleibt Kant Hume weiterhin sehr nahe, wenn er den „Ursprung unserer Sinnlichkeit“ ein „Geheimnis“ nennt. (B 334) Das heißt, dass auch für Kant jede Affizierung des Subjekts durch ein Ding außerhalb des Subjekts zufällig ist. Das Erkenntnissubjekt kann deshalb definitiv nichts beitragen zur Bestimmung eines Gegenstandes. In der Bestimmung eines Gegenstandes kann es also nichts Notwendiges geben.

Jedoch hat Kants Definition des Erkenntnissubjekts einen großen Vorteil im Vergleich zu der humeschen der *Tabula rasa*. Ausgehend vom zufälligen Charakter der sinnlichen Affizierung hat die Vorstellung eines Dinges im Bewusstsein eben auch einen zufälligen Charakter. Das heißt grundsätzlich, dass Affizierung und Einbildung *nicht innerlich* aufeinander bezogen sind. Trotzdem setzt die Vorstellung eines Dinges im Bewusstsein, die auch Hume annehmen musste, voraus, dass Affizierung und Ein-

bildung *sehr wohl* aufeinander bezogen sind. Die Verbindung des ursprünglich Unverbundenen, d.h. die Synthese, charakterisiert deswegen nicht nur die Verhältnisse zwischen vorgestellten Dingen, sondern die Vorstellung eines Dinges im Bewusstsein ist *als solche* synthetisch. Dass die Beziehung von Affizierung und Einbildung – *Impressions* und *Ideas* – an sich selbst synthetisch sein muss, ist im als *Tabula rasa* erfassten Erkenntnissubjekt gar nicht mehr enthalten.

Die bloße Tatsache, dass wir uns Dinge vorstellen, heißt, dass Affizierung und Einbildung *aktiv* aufeinander bezogen sind. Gerade *weil* diese aktive Beziehung nur durch eine unbekannte, für uns zufällige Kraft erfolgen kann, können wir diese aktive Beziehung lediglich als eine *synthetisierende* Kraft auffassen. Die Beziehung ist nämlich gerade deswegen zufällig, weil die Elemente der Beziehung nicht innerlich aufeinander bezogen sind. Wenn wir also davon ausgehen, dass die Erfahrung empirisch ist, dann müssen wir sie als Resultat einer Synthesehandlung denken. Die Synthesehandlung ist deshalb die *Bedingung* der Möglichkeit der Erfahrung.

Jetzt können wir die Synthesekraft entweder im Objekt oder im Subjekt suchen. Wenn wir sie im Objekt suchen, wie Hume eigentlich noch versuchte, bleibt die Synthese bloß zufällig. Aber wenn wir davon ausgehen, dass die Synthese die spontane Handlung eines Erkenntnissubjektes ist, so ergibt sich die Möglichkeit, dass das Subjekt konstitutiv auf die Erfahrung bezogen ist. Warum kann diese Spontaneität des Subjekts den zufälligen Charakter der Erfahrung überwinden, und Erkenntnis a priori ermöglichen? Erstens ist das *Äußere* für das Subjekt ein Unbekanntes, das *Innere* aber das Erkannte. Zweitens ist das Subjekt durch *Rezeptivität* auf das Äußere, und durch *Spontaneität* auf das Innere bezogen. Alles, was dem Subjekt *durch seine Spontaneität* erscheint, ist ihm innerlich und dadurch erkennbar. Deshalb meint Kant eben auch, dass wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“. (B xviii)

Nun beinhaltet die Spontaneität des Subjekts lediglich eine Synthesehandlung, die das Ursprünglich-Unverbundene verbindet. Der Erfahrungsgegenstand ist deshalb einerseits ein *bestimmter Gegenstand*, d.h. Ding, aber andererseits auch Vorstellung. Die Verbindung ist konstitutiv für die Erfahrung, insofern diese die Vorstellung eines Dinges ist, aber sie bestimmt nichts. Wir sollten deswegen die *Bedingungen* und die *Bestimmungen* der Erfahrung radikal unterscheiden. Die transzendente Wende ist demnach an eine wichtige Voraussetzung gebunden: Die Wende zum Subjekt ist nur sinnvoll, wenn wir das Erkenntnissubjekt nicht als eine *bestimmende*, sondern als eine *bedingende, synthetisierende* Kraft auffassen. Dass der Bestimmungsgrund eines Gegenstandes für immer außerhalb des Erkenntnissubjekts liegt, führt zu der entscheidenden These der kantischen Erkenntnistheorie: Die Dinge, die wir in uns vorstellen, sind nicht das, was die Dinge an sich selbst sind.

### 1.3.2 Erscheinung und Ding an sich

Ausgehend von der Tatsache, dass jede Vorstellung eines Dinges nur durch eine bedingende, synthetisierende Spontaneität möglich ist, erörtert Kant, dass wir in den Dingen notwendig unterscheiden müssen, wie sie uns erscheinen, und was sie an sich selbst sind. Wie folgt eigentlich diese Unterscheidung sinnvoll aus der Tatsache der synthetisierenden Spontaneität des Subjekts? Insofern das Erkenntnissubjekt notwendig, d.h. a priori, auf seine bestimmten Gegenstände bezogen ist, ist es *nur* auf die *Bedingungen* der Möglichkeit der Gegenstände bezogen. Das *Ding* in der Vorstellung ist jedoch dasselbe wie die *Bestimmung* des Gegenstandes. Die Notwendigkeit, *Bedingung* und *Bestimmung* zu unterscheiden, folgt deshalb aus dem *an sich zufälligen* Charakter der Beziehung von Subjekt und vorgestelltem Ding. Für Kant ist die Unterscheidung zwischen Bedingung und Bestimmung eine *absolute* – obgleich nicht *kontradiktorische* – Entgegensetzung von Form und Inhalt.

Das *Absolute* heißt hier, dass Form und Inhalt *nicht innerlich* aufeinander bezogen sind. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die a priori im Subjekt vorhanden sind, sind bloß formell. Die Bestimmungen eines Gegenstandes, die immer a posteriori sind, sind zugleich die Inhalte der Erfahrung. Der A-posteriori-Charakter der Inhalte der Erfahrung heißt, dass ihr Bestimmungsgrund nicht erkennbar ist. Ein Ding in der Vorstellung ist also einerseits bestimmt, andererseits bedingt. Nun haben wir gesehen, dass, insofern das Ding in der Vorstellung bestimmt ist, es dadurch nicht bedingt ist; und insofern es bedingt ist, ist es dadurch nicht bestimmt. Wir haben auch gesehen, dass es *allein durch Bestimmung* ein Ding geben kann, weil Bestimmung und Dinglichkeit dasselbe sind. Die Bestimmtheit eines Dinges, die keine Bedingung ihm hinzufügen kann, ist darum *an sich* das *Unbedingte*. Das Unbedingte kann offensichtlich nicht durch das Subjekt bedingt werden, und es liegt demzufolge außerhalb desjenigen, was das Subjekt a priori erkennen kann.

Dass aber ein Ding *vorgestellt* wird, heißt, dass es unter die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gestellt wird. Es folgt daraus, dass die Weise, wie ein Ding vorgestellt werden kann, niemals ein Ding vorstellt, wie es *an sich*, d.h. unbedingt, ist. Die Vorstellung eines Dinges, die Kant *Erscheinung* nennt, ist deshalb grundsätzlich vom Ding, wie es an sich selbst ist, zu unterscheiden. Die Erscheinungen sind immer a priori, weil sie ihren Ursprung im spontanen Subjekt haben. Sie sind aber auch immer *an sich unbestimmt*, weil sie lediglich die Bedingungen stipulieren, ohne welche keine Dinge vorgestellt werden könnten. Da sie eben gänzlich ohne Bedeutung bleiben, wenn sie nicht zur Möglichkeit der Vorstellbarkeit eines Dinges da sind, sind sie ebenso an sich auf das Unbedingte bezogen. Der *bestimmte* Gegenstand ist daher nicht die Erscheinung, die der „unbestimmte Gegenstand“ ist, (B 34) sondern das *Unbedingte, das erscheint*.

Erscheinen bedeutet jedoch, etwas unter Bedingungen stellen. Das Unbedingte kann deshalb niemals *als Unbedingtes* erscheinen. Der bestimmte Gegenstand, der so-

wohl bestimmt als auch bedingt ist, kann demzufolge nicht das Unbedingte an sich selbst sein. Wäre das Unbedingte, das erscheint, dasselbe wie das, was es an sich selbst ist, dann wäre die Erscheinung des Unbedingten, d.h. der bestimmte Gegenstand, ein Widerspruch. Deshalb meint Kant, dass „wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne *Widerspruch gar nicht gedacht* werden könne“. (B xx) Der Widerspruch würde aber „wegfallen“, wenn die Vorstellungen der Dinge sich nicht nach den „Dingen an sich selbst“, sondern „nach unserer Vorstellungsart“ richten. (B xx) Das ist selbstverständlich, weil das Unbedingte selbst nicht bedingt werden kann, aber das Unbedingte kann sehr wohl Grund der Bestimmung eines Gegenstandes sein.<sup>2</sup>

Die bekannte These Kants, nämlich, dass die Dinge sich nach unserer Vorstellungsart richten müssen, bedeutet deshalb grundsätzlich unsere Abhängigkeit *von den Dingen*; und nicht, dass das Dasein der Dinge *von uns* abhängig ist. *Dass* die Dinge sich nach unserer Vorstellungsart richten *müssen*, ist für die Möglichkeit der Erkenntnis notwendig, aber an sich eine Zufälligkeit. Die Erfahrung ist demnach notwendig das Ding an sich, das sich nach unserer Vorstellungsart richtet. Diese Notwendigkeit drückt also lediglich aus, was die Erfahrung *an sich* ist. Die Erfahrung an sich ist aber ebenso *an sich zufällig*, weil nicht das Erkenntnissubjekt, sondern das Ding an sich dafür zuständig ist, dass es sich nach unserer Vorstellungsart richtet. So bleibt Kant der Hauptthese der empirischen Philosophie, nämlich, dass die Erscheinung eines Dinges an sich zufällig und a posteriori ist, bis zum Ende treu.

Aus dem A-posteriori-Charakter der Erfahrung folgt eben, dass das Unbedingte niemals *als Unbedingtes*, sondern immer *als Bedingtes* erscheint. Das Ding erscheint deshalb nicht, wie es an sich selbst ist. Die Hauptthese Kants ist deswegen, dass wir zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheiden müssen, weil „das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse“. (B xx) Jetzt ergibt sich, dass die These, dass wir die Dinge nur erkennen können, sofern sie uns erscheinen, als eine *Beschränkung* aufgefasst werden soll. Wenn wir uns diese Beschränkung bewusst machen, können wir sagen, dass die Dinge uns auf eine Weise gegeben sind, in der wir das Unbedingte nicht erkennen können. Die Weise der Gegebenheit des Dinges *ist* seine Bedingtheit, und rekurriert deswegen auf diejenige Beschaffenheit des Subjekts, die Kant später als die *sinnliche Anschauung* entwickeln wird.

---

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Engelhard (2007), S. 162: „Doch bei Kant ist die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wohl nicht als ontologischer, sondern als epistemischer Dualismus von Aspekten zu verstehen. Das Ding an sich ist vielmehr der rein gedachte Gegenstand, vorgestellt als etwas Unabhängiges von subjektiven Bestimmungen, daher ist es die abstrakte Vorstellung von Gegenständen, abgesehen von den subjektiven Formen ihres Gegebenseins für uns.“ Engelhard hat gewissermaßen Recht, aber sie folgt an dieser Stelle Hegel unkritisch, also sie bemerkt nicht, dass sie den ursprünglichen Gedanken Kants verlässt, dass das Ding an sich keineswegs *an sich* ein bloß Gedachtes ist.

Dass die Sinnlichkeit auf eine solche Weise auf das Unbedingte bezogen ist, dass das Unbedingte als solches nicht angeschaut werden kann, so muss das Unbedingte notwendig im Übersinnlichen gesucht werden. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ist deshalb im Grunde eine Trennung von Sinnlichem und Übersinnlichem.

Dieser Zugang zum Übersinnlichen ist so attraktiv, weil er vollständig aus der These abgeleitet wird, dass das Unbedingte immer als Bedingtes erscheinen muss, was heißt, dass alle Erkenntnis durch Sinnlichkeit vermittelt ist. Kants Deutung des Übersinnlichen als das Unbedingte ist deshalb zugleich die eigentliche Voraussetzung der empirischen Philosophie. Meine Interpretation der kritischen Erkenntnistheorie ist, ganz allgemein formuliert, dass diese Voraussetzung, wenn sie mit Sicherheit erkannt werden kann, selber die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori ist. Diese Voraussetzung *ist* die These, dass wir, um Erkenntnis a priori zu ermöglichen, grundsätzlich zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheiden müssen. Doch hieraus ergibt sich unmittelbar die große Vorannahme von Kant selber: *Das Ding erscheint*. Das Ding erscheint, und es ist die Aufgabe der Erkenntnislehre, die Erscheinung des Dinges ohne Widerspruch zu denken, also einen *adäquaten Ausdruck des Erkenntnisobjekts überhaupt* zu finden.

Der adäquate Ausdruck soll notwendig sein, aber darf sich vom empirischen Charakter der Erscheinung des Dinges nur soweit entfernen, wie er ausdrückt, dass der Bestimmungsgrund der Erscheinung, das Ding an sich, jenseits aller möglichen Erkenntnis im Übersinnlichen liegt. Dieser unerkennbare Bestimmungsgrund *soll* eben als ein übersinnliches Ding an sich ausgedrückt werden, weil sonst kein adäquater Ausdruck möglich wäre. Das heißt aber nichts anderes, als dass die Erscheinung eines Dinges an sich zufällig ist, und *niemals mit Notwendigkeit* gedacht werden kann. Wenn wir aber annehmen, dass die Beziehung von Bedingtem und Unbedingtem, d.h. die Erscheinung eines Dinges, an sich zufällig ist, dann folgt daraus, dass ihre Beziehung eine *Synthesis* sein muss.

### 1.3.3 Die Synthesis a posteriori und a priori

Die Synthesis ist die Verbindung des Ursprünglich-Unverbundenen. Sie verbindet zwei Elemente, die an sich zufällig aufeinander bezogen sind. Ich fasse die zwei Elemente der Synthesis ausdrücklich nicht als zwei unabhängig voneinander existierende Elemente auf, die äußerlich miteinander verbunden werden. Der Hauptgrund dafür ist, dass im Rahmen der kantischen Erkenntnistheorie von Dingen nur gesagt werden kann, dass sie ein (relativ) unabhängiges Dasein aufweisen. Die konstitutiven Elemente der Erkenntnisse sind für Kant aber keine Dinge, sondern Bedingungen. Die Bedingungen sind selbst nichts, weil das Ding an sich das Unbedingte ist. Die Bezogenheit des Unbedingten auf das Bedingte, die von der Möglichkeit der Erkenntnis abhängt, ist deswegen die Bezogenheit des Seins auf ein Nichts.

Die entscheidende Einsicht zum Verständnis der Synthesis ist demnach nicht, dass es ohne Synthesis keine Beziehung geben würde, sondern, dass eine gegebene Beziehung nur als Synthesis adäquat zu begreifen ist. Deshalb ist die auf der Hand liegende Frage nicht, wie das synthetisierende, aber an sich unbestimmte und nichts-seiende Subjekt selbst für die Bezogenheit auf das Sein selbst zuständig sein könnte – eine Frage, die nach Kant schlechthin unbeantwortbar ist (vgl. B 334); sondern, wie wir eine gegebene, an sich zufällige Beziehung als eine *notwendige* Beziehung begreifen können. Dadurch werden wir, und das scheint auch Kants Absicht zu sein, davon befreit, die Sinnlichkeit in der Anschauung, die für Kant unbegreiflich ist, begreifen zu müssen. Das einzige, was wir einsehen sollten, ist, dass eine *an sich* zufällige Beziehung *für uns* nur sinnvoll als Synthesis gedacht werden kann.

Wenn wir davon ausgehen, dass die Beziehung zwischen Bedingtem und Unbedingtem lediglich durch eine sinnliche Anschauung hergestellt wird, so ergibt sich das zentrale Problem der Erkenntnistheorie von selbst: Diese Anschauung ist „blind“, und ihr Ursprung ein „Geheimnis“. (B 75; B 334) Die ‚Blindheit‘ der Anschauung ist, dass die Beziehung *an sich zufällig* ist. Die Erfahrung ist aber nicht blind, sondern sie ist gerade ein *Sehen* des Dinges. So ist die Erfahrung nur möglich, indem die an sich zufällige Beziehung als eine Synthesis gedacht wird, die wir sehr wohl begreifen können. Die Synthesis muss dann als das Vermögen der Synthesis der an sich zufälligen Beziehung durch die Anschauung hinzugefügt werden. So konzipiert Kant eine ganz neue Funktion des *Verstandes*, nämlich ein Vermögen der Synthesis, d.h. Verbindlichkeit überhaupt, zu sein. Nach dieser Funktion des Verstandes muss der Verstand im Stande sein, Begriffe zu verbinden, die an sich im Verstande nicht verbunden sind. Solche Begriffe sind nicht analytisch, sondern synthetisch, aber sie sind trotzdem notwendig, weil sie die Erfahrung, die jeder empfindet, an sich selbst ermöglicht. Das heißt, „daß vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung... sein könne“ – ein Gedanke, auf den Hume „nicht verfiel“. (B 128)

Synthetische Begriffe sind Begriffe, die nicht im Verstande, sondern in der Erfahrung notwendig verbunden sind. Synthetische Begriffe sind demnach notwendig auf die an sich zufällige Beziehung von Bedingtem und Unbedingtem, die Kant sinnliche Anschauung nennt, bezogen. Diese Beziehung kann jedoch nicht als an sich synthetisch gedacht werden. Die Notwendigkeit synthetischer Begriffe beschränkt Kant auf ihre konstitutive Funktion für die Möglichkeit der Erfahrung. Die Begriffe sind *nicht innerlich* auf die Anschauung bezogen. So *ist* die Anschauung keine Synthese, sondern sie *wird* synthetisiert. Die Synthese muss deshalb zu der an sich zufälligen Beziehung der sinnlichen Anschauung hinzukommen. Das heißt, dass die Beziehung von Vermögen zur Synthesis überhaupt, d.h. Verstand, und Anschauung auch einen synthetischen Charakter hat. *Diese* Synthese kann nur durch ein *drittes* Vermögen hergestellt werden, das *innerlich* sowohl auf Verstand als auch auf Anschauung bezogen ist.

Das dritte Vermögen ist die *Einbildungskraft*. Diese Kraft verweist auf das Moment der Einbildung. Sie ist also das Vermögen der Vorstellung eines Dinges überhaupt. Für dieses dritte Vermögen ist deshalb charakteristisch, dass es das Äußere verinnerlicht. Indem wir das Vermögen der Einbildung von dem Vermögen der Anschauung trennen, ergibt sich, dass für Kant die Anschauung *bloß* die Bezogenheit auf ein äußeres Ding an sich ist. Die Unterscheidung zwischen Einbildung und Anschauung ist nötig, weil einerseits das Ding an sich in der Tat das Angeschaute sein müsste, andererseits aber das Ding an sich durch seine Anschauung nicht vorgestellt wird. Demzufolge kann das Ding an sich, obgleich wir durch Anschauung unmittelbar darauf bezogen sind, nicht verinnerlicht und deswegen nicht erkannt werden. Die Verinnerlichtung, die ebenfalls die Möglichkeit der Erfahrung erfordert, muss demnach an sich selbst synthetisch sein, und durch ein anderes Vermögen als die Anschauung erfolgen.

Nun behauptet Kant, dass die Einbildungskraft an sich ein blindes Vermögen ist, weil sie *auch* sinnlich ist. Die Verinnerlichtung durch die Einbildungskraft ist nur möglich, wenn sie durch eine Synthesis des Verstandes, die rein intellektuell ist, *begleitet* wird. Dadurch erweist sich, dass der Verstand für die Möglichkeit der Vorstellung eines Dinges, und also für die Möglichkeit der Erfahrung selbst, notwendig ist. Der Verstand ist sozusagen das *Sehen* der Synthesis durch die Einbildung. Darum unterscheidet Kant – in der 2. Auflage (B) der *Kritik der reinen Vernunft* – grundsätzlich *zwei* Synthesen. (Vgl. Kap. 2.12) Die an sich selbst blinde Wirkung der Einbildungskraft, die Verstand und Anschauung *wirklich* aufeinander bezieht, ist die *figürliche* Synthese. Die bloß vom Verstand hergestellte Synthese, das Sehen überhaupt, heißt die *intellektuelle* Synthese. Die intellektuelle Synthese ist jedoch ‚leer‘, weil sie nur an sich zufällig – nämlich durch die blinde Einbildungskraft – auf Anschauung bezogen ist. Demnach ist die intellektuelle Synthesis bloß die *leere Form* des Sehens, die nur wirkt, wenn sie auf Anschauung bezogen wird – wofür die blinde Einbildungskraft zuständig ist.

Die *Blindheit* und *Leerheit* von Anschauungen beziehungsweise Begriffen, die Kant besonders hervorhebt, müssen im Zusammenhang mit den Gegensätzen von Intellektualität und Sinnlichkeit einerseits, und von Wirklichkeit und Idealität andererseits, verstanden werden. Jeder Wirklichkeitsbezug ist sinnlich und deshalb blind. Das gilt sowohl für die Anschauung als auch für die Einbildungskraft, sofern sie sinnlich ist. Das Sehen ist deswegen als solches als etwas Intellektuelles aufzufassen: Der Verstand *ist* für Kant das Subjekt des Sehens; seine Begriffe sind die Bedingungen des Sehens. Sehen ist also kein Anschauen, und dass der Verstand sieht, heißt nicht, dass er anschaut. Die Verstandesbegriffe sind *leer*, weil sie lediglich durch Anschauung auf Dinge bezogen werden können. Der Verstand ist letztlich also die Möglichkeit, dass, indem das Subjekt durch Anschauung auf Dinge bezogen wird, die es durch Einbildung vorstellt, er diese Dinge auf eine solche Weise im Bewusstsein vorstellt, dass wir diese Vorstellungen sinnvoll *Erfahrungen* dieses Subjekts nennen können.

Wenn Kant also nach der Möglichkeit der Erfahrung fragt, geht es ihm immer um denselben Punkt: Wir können den *inneren* Zusammenhang von Anschauung und Ding an sich absolut nicht begreifen; Erfahrung ist aber an sich begreiflich, und muss deshalb aus anderen Gründen als den sinnlichen erklärt werden. Dieser teils intelligibele Ursprung der Erfahrung ist die spontane Verstandeshandlung der Synthese, die dasjenige verbindet, was an sich nur zufällig aufeinander bezogen ist. Es ist eben wichtig zu wiederholen, dass das Unverbundene *nicht* das Unbezogene ist. Anschauung *ist* eine Beziehung, die aber unverbunden ist, weil sie an sich zufällig oder a posteriori ist. Die Synthesehandlung ist Ursprung der Verbindung, aber kann selbst niemals Ursprung der Beziehung sein; letztere kann ausschließlich durch Anschauung erfolgen.

### 1.3.4 Resümee

Die transzendente Wende ist also zutiefst mit der empirischen Philosophie verbunden. Das transzendente Subjekt ist ein an sich Unbestimmtes, wie die *Tabula rasa*: Es bestimmt nichts. Der Unterschied ist eben, dass es beim transzendentalen Subjekt nicht unbegreiflich bleibt, wie es eigentlich möglich sei, dass wir uns ein Ding im Gegenstand vorstellen. Das Subjekt fügt seinen Gegenständen die Bedingungen ihrer Möglichkeit hinzu. Es ist wichtig, uns während der Untersuchung jederzeit daran zu erinnern, dass das Erkenntnissubjekt ein *absolutes Nichts* ist. Das heißt, dass alles Sein sich außerhalb befindet. Das Ding an sich, das außerhalb des Subjekts ist, fungiert bei Kant als der Ursprung aller Dinge. Dieses Verhältnis von Subjekt und Ding an sich, als Verhältnis von Sein und Nichts, enthüllt Kants erstes Verständnis der Endlichkeit: Das Ding an sich bezieht sich an sich zufällig auf das Subjekt. Diese Beziehung heißt Anschauung und ist bei uns, Menschen, sinnlich. *Daraus* folgt, dass Erkenntnisse synthetisch sein müssen.

Die an sich zufällige Beziehung kann nämlich nur in Übereinstimmung mit der Erfahrung selbst gebracht werden, wenn Bewusstsein dazukommt, welches nur durch ein Vermögen, das Unverbundene zu verbinden, möglich ist. Die kantische Erkenntnistheorie hat deshalb eine empirisch-philosophische Grundlage. Die Wende zum Subjekt selbst ist deshalb nicht als eine Wende von empirischen zu intellektuellen Erkenntnissen zu betrachten, sondern als eine Wende zu den subjektiven Gründen der Objekte, d.h. ihre Bedingtheit in der Erfahrung. Wenn Kant aufgrund dieser Grundlage nach der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori* fragt, so will er wissen, ob unsere Erkenntnisse über diese subjektiven Gründe hinausgehen können, und unabhängig von ihrer Bedingtheit in der Erfahrung auf Dinge bezogen werden können. Die Disziplin, die sich mit unserer Erkenntnis der Dinge beschäftigt, sofern sie von der Erfahrung unabhängig, als Dinge an sich, existieren, ist die Metaphysik. Der letzte Zweck der transzendentalen Wende ist also, eine wissenschaftliche Metaphysik zu ermöglichen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Wir können deshalb de Boer (2011) nicht zustimmen: „Turning against empiricism, second, he [Kant] aimed to preserve the viable strand of former ontology, namely, its investigation into the concepts and principles



## 1.4 Die Möglichkeit der Metaphysik

Die zentrale Frage, die eigentlich die ganze *Kritik der reinen Vernunft* begleitet, ist; „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ (B 21) Für Kant hängt die Beantwortung dieser Frage endgültig von der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori ab. Die Frage: *Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?* ist also der Kern der kantischen Erkenntnistheorie. (Vgl. B 19) Kant benutzt sie eben als *das* Kriterium, um zu beurteilen, was die transzendente Bedeutung einer Bedingung ist. Diese transzendente Bedeutung definiert Kant nämlich als das, was die Bedingung zur Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori beiträgt. Dass Kant Hume für den Philosophen hält, „der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat“, ist bemerkenswert, da Hume die Möglichkeit der Metaphysik ablehnt. (B 20) Diese zweifelhafte Ehrerweisung durch Kant an Hume verweist denn auch vor allem darauf, dass die Transzendental-Philosophie eine reflektierte Form der empirischen Philosophie ist. Jetzt ist die Frage, wie durch die transzendente Wende, die in dieser Reflexion enthalten ist, die Metaphysik als Wissenschaft in der Tat doch möglich wird.

### 1.4.1 Der Gegenstand der Metaphysik

Erstens ist zu bemerken, dass die transzendente Wende kein neues Objekt der Metaphysik definiert. Sie bezieht sich auf die *Methode*, nicht auf das Objekt der Metaphysik. Eine Erkenntnis ist, auch für Kant, grundsätzlich definiert als der Begriff eines Gegenstandes. Das Objekt der Erkenntnis, falls die Erkenntnis rein a priori wäre, ist das intelligible Ding.<sup>4</sup> Doch wenn die transzendente Wende besagt, dass wir von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ausgehen müssen, um etwas a priori über Dinge wissen zu können, heißt das nicht, dass die Bedingungen a priori *selber* als Dinge betrachtet werden müssen. Bedingungen sind keine Dinge. Man kann also nicht sagen, er hätte *Erkenntnisse* von den Bedingungen a priori.

Zweitens begründet Kant das Objekt der Metaphysik nicht systematisch, sondern sagt, dass es in der Metaphysik grundsätzlich um drei Dinge geht: Der freie Wille, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. (Vgl. B xxx) Am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant noch ausdrücklicher: „Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes.“ (B 826) Die spekulative Vernunft kann *transzendental* genannt werden,

---

constitutive of all knowledge.“ (de Boer 2011, 85) Kant will nicht die Ontologie, sondern die Metaphysik erhalten, und es wird sich herausstellen, dass er sogar die Ontologie ablehnt, weil er in gewissem Sinne selber noch Empiriker ist.

<sup>4</sup> Kant unterscheidet begrifflich zwischen ‚intellektuell‘ und ‚intelligibel‘. Intellektuell ist alles, was durch einen Verstand erkannt werden kann. Intelligibel ist das, was an und durch sich selbst existiert. Es kann demnach nur von Erkenntnissen gesagt werden, dass sie intellektuell sind; und nur von Dingen, dass sie intelligibel sind. (Vgl. B 312)

insofern sie zur Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori beiträgt. Kant konnte der spekulativen Vernunft eine solche Bedeutung beimessen, weil wir mit *Sicherheit* wissen können, dass wir diese Gegenstände niemals erkennen können.<sup>5</sup> Kant verwirft also nicht, dass die Metaphysik die Lehre der intelligiblen Dinge ist, sondern will zeigen, dass die Bezogenheit des Erkenntnissubjekts auf die intelligiblen Dinge bloß negativ ist.<sup>6</sup>

### 1.4.2 Die Frage der Metaphysik

Eine reine Erkenntnis a priori ist die Erkenntnis eines intelligiblen Dinges, das eben nicht erfahrbar und auch nicht erkennbar ist. Meine These ist, dass Kant dieses Paradoxon keineswegs vermeiden, sondern sich gerade mit ihm auseinander setzen will. Unsere Frage ist deswegen: Wie hängt Kants Frage nach der *Möglichkeit* reiner Erkenntnis a priori mit dem scheinbaren Paradoxon zusammen? Zuerst bemerken wir, dass der A-priori-Charakter von Sinnlichkeit und Verstand, die für Kant keine Dinge sind, nirgendwo bewiesen, sondern einfach angenommen wird. Ein ergänzender Beweis dafür wäre auch unnötig, wenn wir annehmen, dass ‚a priori‘ heißt: unabhängig von jedem Anlass (Ding an sich) im Subjekt vorhanden. Das heißt, dass Bedingungen deswegen a priori sind, weil sie nicht erst durch Erfahrung in uns sind.

Dass Kant sich nicht die Mühe macht, den A-priori-Charakter der subjektiven Bedingungen der Erfahrung zu beweisen, ist also verständlich, weil für ihn das Subjekt, als Bedingendes, und das Apriorische dasselbe sind. Dass das Subjekt, sofern es selber die Erfahrung bedingt, selbstverständlich a priori ist, leugnet keineswegs die Endlichkeit des Subjekts, denn diese liegt in der Tatsache, dass durch das Subjekt allein noch kein Ding gegeben ist. Das wirkliche, erkenntnistheoretische Problem ist für Kant deshalb, dass die *Dinge*, auf die unsere Erkenntnisse bezogen sind, nicht a priori gegeben

---

<sup>5</sup> Obgleich die Abhandlung des transzendentalen Vernunftgebrauchs zur zweiten Abteilung der *Kritik der reinen Vernunft*, *Die Transzendente Dialektik* gehört, die ich aus Zeitgründen nicht näher untersuche, soll diese Sicherheit, die jeden transzendentalen Gebrauch ermöglicht, in der in dieser Studie im Mittelpunkt stehenden *Transzendentalen Analytik* bewiesen werden, was ja eben ihre Hauptaufgabe ist.

<sup>6</sup> De Boer (2010) drückt sich deshalb sehr problematisch aus, wenn sie sagt: „Wie gesagt, können wir nach Kant keine a priori *Erkenntnis* über zum Beispiel die Seele erwerben. Aber nichts hindert uns daran, zu *denken*, dass die Seele unsterblich ist, oder dass wir im Besitz eines freien Willens sind.“ [„Zoals gezegd kunnen we volgens Kant geen a priori *kennis* verwerven over van bijvoorbeeld de ziel. Maar niets staat ons in de weg om te *denken* dat de ziel onsterfelijk is of dat we in het bezit zijn van een vrije wil.“] (De Boer 2010, S. 20) Es gibt gerade ein massives Problem, wenn wir über die Unsterblichkeit der Seele oder die Möglichkeit eines freien Willens nachzudenken versuchen, sogar weil wir *nur Erkenntnis* über die unsterbliche Seele oder den freien Willen formulieren können, da das Denken keinen Gegenstand aus sich hervorbringen kann, auch nicht eine Seele oder einen freien Willen; und dass diese Erkenntnis *a priori* sein soll, weil in der Erfahrung, d.h. durch sinnliche Anschauung, absolut nichts vorhanden ist, was uns auf den Gedanken einer solchen Seele bringen könnte. Kant war sich dieses Problems *als Problem* sehr bewusst, und die *Kritik der reinen Vernunft* ist gerade sein Versuch, dieses Problem zu lösen.

sind. Das ist auf den ersten Blick ein unlösbares Problem, weil Erkenntnis a priori ohne eine A-priori-Beziehung auf Dinge, wie sie an sich sind, schlechthin unmöglich ist.

Offensichtlich meinte Kant, trotzdem für dieses Problem eine Lösung gefunden zu haben. Der Synthesehandlung des Verstandes soll nämlich eine gewisse Bedeutung beigemessen werden, durch die eine Bezogenheit a priori auf Dinge insofern ermöglicht worden ist, dass sie ohne Widerspruch gedacht werden kann. Das heißt, dass der an sich zufällige Charakter unserer Bezogenheit auf Dinge, die wir die Sinnlichkeit der Anschauung nennen, nicht ausschließt, dass andere Anschauungsarten möglich sind; und dass der Verstand im Prinzip auf eine andere Anschauungsart bezogen werden könnte, indem es eine solche geben würde. Die Möglichkeit anderer Anschauungsarten behandelt Kant als selbstverständlich denkbar, weil aus dem Begriff der Anschauung keineswegs folgt, dass sie sinnlich sein soll. Wie aber der Verstand prinzipiell auf eine Anschauungsart wie die sinnliche bezogen sein könnte, ist zweifellos die schwierigste Frage, die Kant in seiner Erkenntnistheorie zu beantworten hat.

### 1.4.3 Das metaphysische Ergebnis der Transzendentalen Analytik

Da es für uns außerhalb der Erfahrung keine Anschauungen gibt, kann die Möglichkeit des Verstandes, auf eine andere Anschauungsart als die sinnliche bezogen zu werden, nicht aus ihrem potenziellen Vorhandensein folgen. Sie soll demnach *negativ* als die *Unabhängigkeit* des Verstandes von der sinnlichen Anschauung ausgedrückt werden. Das heißt, dass die begrifflichen und sinnlichen Bedingungen a priori unterschiedliche Wirkungen sind, die verschiedenen „Erkenntnisquellen“ entspringen. (B 350; vgl. B 55 & B 118) Verstand und Anschauung sind nicht innerlich aufeinander bezogen, sondern müssen *verbunden* werden. Die Beziehung von Verstand und Anschauung ist also an sich selbst *synthetisch*. Die Synthesehandlung, die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, bekommt erst dadurch eine *transzendente* Bedeutung, die für die Möglichkeit der Metaphysik äußerst wichtig ist; nämlich, dass über den synthetischen Charakter der Beziehung von Verstand und Anschauung die relative Unabhängigkeit des Verstandesvermögens nachgewiesen werden kann, die die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori überhaupt sichert.

Nur wenn sie in dieser spezifischen Bedeutung erörtert wird, ist die Synthesehandlung als transzendental zu betrachten. Die transzendente Bedeutung der Synthesehandlung, die erst durch den Nachweis der Unabhängigkeit des Verstandesvermögens vorhanden ist, wird grundsätzlich dadurch ausgedrückt, dass der Verstand die Sinnlichkeit einschränkt. (Vgl. B 312ff.) Die Einschränkung der Sinnlichkeit durch den Verstand besteht gerade darin, dass die Synthesehandlung *einsichtig* macht, dass alles, was wir durch die Sinne erkennen können, bloß die erscheinenden Dinge betrifft, und niemals auf Dinge an sich selbst erweitert werden kann. Also erst am Ende der Transzendentalen Analytik wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen Erscheinung und

Ding an sich sinnvoll ist, und ist „das Experiment“, (B xx) Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden, gelungen.

Ich habe jetzt den Weg der Beweisführung aufgezeigt, der die kantische Erkenntnistheorie fundiert. Dieser fängt mit der Einführung einer Unterscheidung an, als Hypothese, von der am Ende der Transzendentalen Analytik bewiesen worden ist, dass sie nicht in sich widersprüchlich ist. Ebenso ergibt sich, dass der Widerspruch, der jederzeit auf der Lauer liegt, nur zu vermeiden ist, wenn wir Erscheinung und Ding an sich absolut trennen. ‚Absolut‘ heißt hier, dass Erscheinung und Ding an sich *niemals* vermischt werden dürfen. Die überzeugende Sicherheit, mit der wir dieses ‚Niemals‘ behaupten können, bringt uns zu der festen Überzeugung, dass die mögliche Bezogenheit auf intelligibele Dinge, und also die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori selber, nur in der Unabhängigkeit des Verstandes von der Erfahrung zu finden ist. In diesem Sinne ist „das Land des reinen Verstandes“ für Kant „das Land der Wahrheit“. (B 295)

Am Anfang haben wir festgestellt, dass eine Erkenntnis eine Bezogenheit auf einen bestimmten Gegenstand ist, dass aber die Erfahrung die einzige Art und Weise ist, auf die uns Gegenstände gegeben sind; und die Dinge an sich selbst sind uns gar nicht als Gegenstände gegeben. Um uns das Ding an sich dennoch als Gegenstand vorstellen zu können, was zum Behuf der reinen *Erkenntnis* a priori erforderlich ist, müssen wir bei den Gegenständen überhaupt unterscheiden zwischen denjenigen, die uns gegeben sind, und denjenigen, die uns nicht gegeben sind. Erstere werden sinnlich, letztere intelligibel sein. Dies sind keine *Bedingungen*, sondern *Bestimmungen*, was heißt, dass sie den Gegenständen selbst zugeschrieben werden können.<sup>7</sup> Demzufolge können Gegenstände überhaupt in *Phänomena*, die sinnlich sind, und *Noumena*, die rein intelligibelen Dinge, unterschieden werden.

Wenn die intelligibelen Dinge durch einen Verstand als *Noumena* vorgestellt werden, befreit die Metaphysik sich von der Düsternis, in der sie so lange herumgetappt ist. Ebenso ist der „Begriff eines *Noumenon*“ bloß ein „*Grenzbegriff*“, der nur „von negativem Gebrauche“ ist. (B 310-11) Das heißt, dass wir durch den Begriff des *Noumenon* nichts *erkennen*. Die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori soll also verneint werden, außer wenn wir annehmen, dass die Möglichkeit immer Möglichkeit *bleibt*. Es geht Kant anscheinend nicht darum, tatsächlich *Noumena* zu erkennen, sondern, dass diese Möglichkeit auf Grund der sicheren Unterscheidung zwischen *Phänomenon* und *Noumenon* prinzipiell *offen* gelassen werden muss. Das *positive* Ergebnis der Transzendentalen Analytik, also der „Vorteil“ der „transzendentalen Nachforschung“, soll demnach sein, dass jeder, der sich die Mühe einer solchen Nachforschung macht, nie länger „Wahn und Blendwerk“ zum Opfer fällt, weil er mit Sicherheit „unterscheiden“ kann, wenn er „die Grenzen seines Gebietes“ überschreiten würde. (B 297)

---

<sup>7</sup> Ein Gegenstand an sich selbst ist nicht dasselbe wie ein Ding an sich: Ein Gegenstand ist *an sich*, wenn er *für uns* wirklich ist, wohingegen das Ding an sich *für sich selbst* wirklich ist. (Vgl. B xx)

#### 1.4.4 Zweck der Metaphysik

Nach der Transzendentalen Analytik bleibt sowohl das Aufräumen aller Vermischungen in den Kant bekannten Theorien über die metaphysischen Objekte: der freie Wille, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes, als auch der Nachweis des Zwecks der Metaphysik noch offen. Die Aufgabe der Transzendentalen Dialektik ist es, die Vermischungen aufzuräumen; die Transzendente Methodenlehre erörtert den Zweck der Metaphysik. Obgleich beide Teile nicht mehr zu dieser Studie gehören, wäre ich nachlässig, wenn ich nicht kurz und allgemein auf den Zweck der Metaphysik hinwiese. Sowohl in der Vorrede B als auch in dem Hauptstück *Der Kanon der reinen Vernunft*, der freilich als der Beschluss der ganzen ersten Kritik gelten kann, weist Kant klar und deutlich darauf hin, dass die Endabsicht der Metaphysik ihr *praktischer* Gebrauch ist. Mit praktischem Gebrauch meint Kant die *Moralität*. (Vgl. B xxviii-ix)

Schon oberflächlich gesehen ist das Interesse an der Metaphysik aus der Perspektive der Moralität heraus leicht zu verstehen. Die Moralität setzt nämlich die *praktische* Freiheit voraus, also die Freiheit, die den Willen bestimmen kann. Die Möglichkeit des freien Willens, die damit angedeutet ist, ist ein Gegenstand der Metaphysik. Diese praktische Freiheit beschreibt Kant als „eine Kausalität der Vernunft in der Bestimmung des Willens“. (B 831) Die Kausalität der Vernunft verweist auf ein *Unbedingtes*, das als die *spontane* Ursache eines Objekts gelten kann. (Vgl. B 447, B 475, B 589) Die Freiheit ist ein Unbedingtes, das aber nicht empirischen Ursprungs sein kann, weil die Freiheit den Willen – vereinfachend formuliert – nicht von außen (d.h. durch seine Rezeptivität), sondern von innen (d.h. durch seine Spontaneität) bestimmt. Die Möglichkeit der praktischen Freiheit können wir erst erkennen durch die Annahme einer *transzendentalen* Freiheit.

Die transzendente Freiheit weist darauf hin, dass die spontane Ursache eines Dinges notwendig im Unbedingten liegt. Deshalb kann die Existenz einer solchen Ursache niemals durch Erfahrung bewiesen, aber ebenso wenig durch Erfahrung widerlegt werden. (Vgl. B 472ff.) Es ist uns dadurch erlaubt, eine transzendente Freiheit zu setzen, und wir sollten dies zum Behuf der Möglichkeit der Moralität auch tun. Dass die „Freiheit sich nur nicht widerspreche“ reicht für Kant aus, um die Moralität zu ermöglichen. (B xxix) Der Widerspruch wird vermieden, indem das Unbedingte außerhalb aller Grenzen unseres Erkenntnisvermögens gestellt wird. Die Unterscheidung zwischen *Phänomen* und *Noumenon*, die das Unbedingte definitiv vom Erkennbaren abschneidet, trägt in dem Sinne wesentlich zu der Möglichkeit praktischer Freiheit bei. Kant selbst betont ausdrücklich, dass für ihn darin eben auch die wahre Bedeutung der Unterscheidung liegt: „Ich kann also *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit* zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht die spekulative Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme...“ (B xxix-xxx)

Aus dieser Darstellung ergibt sich, dass die praktische Freiheit für Kant keine gutmütige Illusion bleiben *darf*. Die moralische Freiheit soll in Übereinstimmung mit der Natur gedacht werden. Deswegen meint Kant, dass eben auch die „*Freiheit* und mit ihr die Sittlichkeit... dem *Naturmechanismus* den Platz einräumen“ müssen. (B xxix) Die Hauptaufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* und Zweck der Metaphysik ist deshalb, die Möglichkeit der Freiheit mit der Natur zu versöhnen. Jetzt ergibt sich, dass es wichtig ist, diesen Zweck in Erinnerung zu behalten, obgleich er in meiner Studie nur im Hintergrund spielt und niemals als solchen gedeutet wird. Die Unterscheidung zwischen *Phänomen* und *Noumenon* darf keineswegs mit der Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit gleichgesetzt werden. Sie trägt eben zu ihrer Versöhnung bei. Indem die empirischen Erkenntnisse, deren Totalität ein Naturmechanismus ist, als *phänomenal* gekennzeichnet werden, werden eben die Dinge selbst, d.h. die *Bestimmungen* in der Erscheinung, obgleich wir sie nur sinnlich erkennen können, von ihrer Bedingtheit durch die Sinnlichkeit losgelöst. So ist das *Phänomenon* letztlich das Naturding, das *in Übereinstimmung mit der Freiheit* gedacht worden ist.

### 1.5 Ist das kritische Projekt gelungen?

Ich hoffe, mit dieser letzten Überlegung eine ausreichende Skizzierung der Struktur und Bedeutung der kantischen Erkenntnistheorie gegeben zu haben. Ich bin mir bewusst, dass ich manche Dinge, die bei Kant unproblematisch erscheinen, ziemlich unkritisch als unproblematisch dargestellt habe. Dennoch hatte ich es mir bis jetzt zur Aufgabe gemacht, das Projekt der Transzendental-Philosophie als ein überzeugendes und sinnvolles Vorhaben zu präsentieren. Ich bin mir sehr wohl bewusst, dass der wirkliche Erfolg des kantischen Experiments gänzlich davon abhängt, ob die Unterscheidung zwischen *Phänomenon* und *Noumenon* eine absolute Sicherheit ist. Dass ich mich im zweiten Teil mit Hegel beschäftige, weist schon darauf hin, dass ich mich mit Kants Erkenntnistheorie nicht zufriedengeben kann. Gleichzeitig müsste ich doch auch gute Gründe haben, um nicht sofort mit Hegel, sondern zunächst mit Kant anzufangen.

Ohne zu behaupten, dass die Unterscheidung zwischen *Phänomenon* und *Noumenon* dadurch wegfällt, werde ich im Laufe des ersten Teils meiner Studie einsichtig machen, welchen Fehlschluss Kant am Ende der Transzendentalen Analytik zieht. Der Fehlschluss ist, dass Kant die Beziehung zwischen Verstand und Anschauung, nach eigener Maßgabe, inadäquat fasst. Es wird sich ergeben, dass er dadurch die Unabhängigkeit des Verstandes unrichtig auffasst. Dieser Fehlschluss hat sehr große Folgen, weil aus ihm folgt, dass Verstand und Anschauung nicht *synthetisch*, sondern *innerlich* aufeinander bezogen sind. Da Hegel Kant denselben Einwurf macht, liegt es auf der Hand, sich bei Hegel selbst Rat zu holen. Hegel würde keineswegs behaupten, dass Kants Erkenntnistheorie unsinnig ist, sondern gerade, dass die innere Beziehung von Anschauung und Verstand die implizite Voraussetzung der Transzendental-Philosophie

ist – sowie die Transzendental-Philosophie sich eigentlich nicht *gegen* die empirische Philosophie wendet, sondern ihre verborgene Voraussetzung expliziert.

Doch wäre es für mich unzureichend, Kant lediglich als eine Vorarbeit zu Hegel zu lesen. Sowie ich bereits angedeutet habe, weiß ich nicht, ob die Unterscheidung zwischen *Phänomen* und *Noumenon* von Hegel gänzlich außer Kraft gesetzt wird. Es steht, so werde ich am Ende beschließen, außer Frage, dass die Unterscheidung modifiziert werden muss. Aber ich halte es für möglich, dass Kants Begriff des *Noumenon* auf etwas hinweist, das innerhalb der dialektischen Philosophie Hegels nicht erfasst wird. Diese Überlegung kann innerhalb meiner Studie nicht weiter ausgeführt werden, aber ich hoffe, dass ich am Ende überzeugend zeigen kann, warum ich diese Bedenken habe. Jetzt sollten wir jedoch erst das kantische Projekt in seiner Ausführung näher betrachten.

## ***B. Methode und Aufbau der Kritik der reinen Vernunft***

### **1.6 Methode der Interpretation**

Ausgehend von ihrer einheitlichen Problematik sollten die verschiedenen Teile und Untersuchungen, aus denen die *Kritik der reinen Vernunft* aufgebaut ist, innerlich zusammenhängen. So bildet das Resultat der Transzendentalen Ästhetik den Ausgangspunkt der Transzendentalen Analytik, und Kant wird auch jederzeit auf dieses Resultat Rücksicht nehmen. Dieser Struktur zufolge ist es unmöglich, einen einzelnen Punkt anzugeben, wo die entscheidende Beweisführung zu finden ist. Kant zu begreifen ist keine Suche des Heiligen Grals, sondern ein wissenschaftliches Unternehmen, bei dem der ‚Gral‘ schon am Anfang in der Form einer Hypothese vorhanden ist. Die entscheidende Beweisführung ist die sorgfältige Darstellung und Überprüfung jedes Gedankenschrittes, der nötig ist, um die Hypothese zu beweisen.

Ich bin deshalb nicht mit etwa Höffe (2002) einverstanden, dass das transzendente Ich „Kants höchster Punkt und letzter Ursprung“ ist. (Höffe 2002, 143) Die Setzung eines transzendentalen Ich ist nur ein Schritt unter vielen, und dieses Ich ist nur insofern wichtig, als dass es zur Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori beitragen soll. Es ist deswegen viel wichtiger, die *Kritik der reinen Vernunft* als ein Ganzes zu lesen. Meine Interpretationsmethode, die *immanent-kritisch* ist, geht davon aus, dass das Ganze implizit vorhanden ist, aber, um explizit zu werden, in verschiedene Teile auseinanderfallen muss. Mein Interpretationsweg ist es deshalb, die Bedeutung jeder Erörterung, Deduktion oder Setzung eines Vermögens in ihrem Beitrag zum ganzen Projekt zu suchen. Dieses Projekt ist, wie gesagt, die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft, die letztlich von der Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori abhängt. Jedesmal wenn

Kant über etwas schreibt, dass es ‚transzendental‘ ist, werde ich dies in diesem Lichte verstehen und interpretieren.

Es ist sinnvoll, meine Studie auf die erste Hälfte der *Kritik der reinen Vernunft* zu beschränken. Obgleich das ganze System von Kant immerhin vorausgesetzt ist, insbesondere in dem Sinne, dass seine kritische Philosophie *als* System zu betrachten ist, habe ich ein erkenntnistheoretisches Interesse, was heißt, dass das eigentliche Thema meiner Studie *der Verstand* ist.<sup>8</sup> Dieser Verstand ist die erkenntnistheoretische Bedingung, unter der das Unbedingte – letztlich die *Vernunft* – in den Bereich der Philosophie eintreten kann. Damit hat Kants Erkenntnistheorie eben die Metaphysik zum eigentlichen Zweck. Die reine Erkenntnis, die Kant vor Augen hat, ist metaphysische Erkenntnis einer *intelligibelen* Welt. Ich werde einsichtig machen, dass die Möglichkeit solcher Erkenntnis für Kant erst durch die Unterscheidung zwischen *Phänomenon* und *Noumenon* möglich ist, dass aber diese Unterscheidung nicht überzeugend ist. Der Zweck meiner Studie besteht zum Teil darin, Kants Auffassung über das Problem der Metaphysik, der ich zustimme, von dieser nicht überzeugenden Unterscheidung loszulösen.

Die erste Hälfte der *Kritik der reinen Vernunft* ist also in gewissem Sinne als ein selbstständiges Ganzes zu beurteilen, weil sie das entscheidende Argument enthält, wie der Freiheit und der Vernunft Platz eingeräumt werden könnte. Dass dieser Platz ein *Problema* ist, das zu weiteren Untersuchungen hinsichtlich des objektiv-gültigen Vernunftgebrauchs, ohne den die Metaphysik unmöglich ist, zwingt, lässt die Tatsache intakt, dass Kant einen Begriff des *Noumenon* eingeführt hat, der *definitiv* als problematisch zu verstehen ist. Da es sich ergeben wird, dass die Möglichkeit eines solchen Begriffs endgültig von der *synthetischen* Beziehung zwischen Verstand und Anschauung abhängt, und Kant leugnen *müsste*, dass es eine *innere* Beziehung zwischen beiden gebe, können wir auf Grund der ersten Hälfte der *Kritik der reinen Vernunft* entscheiden, ob die Unterscheidung zwischen *Phänomena* und *Noumena* hinreichend gerechtfertigt wird.

---

<sup>8</sup> Wir können de Boer (2011) deshalb nicht zustimmen: „In my view, crucial difference between Kant and Hegel resides in the fact that Hegel actually accomplished the system of pure reason which Kant probably could not have achieved with the means available to him.“ (de Boer 2011, 87) Doch Kant selber hält in einer öffentlichen Erklärung über Fichtes *Wissenschaftslehre* seine kritische Philosophie ausdrücklich für ein System (obgleich diese Erklärung teilweise politisch sein könnte, weil Fichte Atheismus vorgeworfen wurde und Kant sich daher vielleicht von ihm distanzieren wollte, aber es scheint mir, dass Kant sich hier aufrichtig über den Vorwurf wundert, dass er kein System der Philosophie hat): „Hierbey muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschreiben: ich habe bloß eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Crit. der r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe.“ (Kant, AA XII, Öffentl. Erklärungen 1799, 370-1)



### 1.7 Struktur der transzendentalen Ästhetik und Analytik

Die verschiedenen Teile, die dieses Ganze – die erkenntnistheoretische Rechtfertigung des Begriffs des *Noumenon* – bilden, können am besten thematisch präsentiert werden. Die erste Aufgabe Kants ist die Darstellung der Bedingungen a priori aller Gegenstände. Die *sinnlichen* Bedingungen a priori, die *reinen Anschauungsformen* von *Raum* und *Zeit*, werden in der Transzendentalen Ästhetik präsentiert; die *reinen* Bedingungen a priori, die reinen Verstandesbegriffe oder *Kategorien*, im ersten Teil der Transzendentalen Analytik. Aus dieser Darstellung wird sich ergeben, dass den Vermögen der Bedingungen a priori (sinnliche Anschauung und Verstand) erst ein drittes und später noch ein viertes Vermögen hinzugefügt werden müssen: die Einbildungskraft beziehungsweise die Urteilskraft.

Die Urteilskraft wird thematisiert im zweiten Teil der Transzendentalen Analytik, die Analytik der Grundsätze, die Urteilskraft voraussetzt. Die Einbildungskraft dagegen wird nicht separat behandelt, wie die sinnliche Anschauung, der Verstand und die Urteilskraft, sondern wird am Ende des Teils über den Verstand introduziert, und spielt im Teil über die Urteilskraft durchweg eine wichtige Rolle. Kants Hauptpunkt ist, dass die Synthese a priori, obgleich sie vom Verstand hergestellt wird, ohne die Einbildungskraft und Urteilskraft keine Realität besitzt. Der transzendente Zusammenhang der vier Vermögen kommt am besten im Schematismus zum Ausdruck, wie eben auch die relative Bedingtheit des Verstandes – d.h. in seinem Gebrauch – durch die Sinnlichkeit. Diese relative Bedingtheit ist der Anfangspunkt der Denkbarkeit der Unabhängigkeit des Verstandes von der Sinnlichkeit. Die Unabhängigkeit wird im systematisch letzten Teil der Transzendentalen Analytik durch die notwendige Unterscheidung zwischen *Phänomenon* und *Noumenon* bewiesen. Also auch der Darstellungsform nach ergibt sich, dass diese Unterscheidung – was die Erkenntnistheorie betrifft – Kants letztendliche Absicht ist.

### 1.8 Erfahrung, Erkenntnis und Urteil

Wir haben auch bereits gesehen, dass Kant in der *Vorrede* behauptet, dass die Beziehung zwischen Begriff und Erfahrung für die Erfahrung überhaupt konstitutiv ist. Da war gemeint, dass Erfahrung eine Art des Sehens ist, die nicht bloß durch Affizierung und Einbildung vorhanden ist, sondern die notwendig Verstand und Urteilskraft voraussetzt. Die Urteilskraft ist in dieser Konstruktion das Vermögen, die Verstandesbegriffe mit Anschauungen zu verknüpfen. Da Erkenntnis überhaupt als eine solche Verknüpfung aufgefasst werden muss, heißt es, dass jede Erkenntnis letztlich ein Urteil ist. Nicht in der *Vorrede*, sondern erst in der *Einleitung* behandelt Kant den Urteilscharakter der Erkenntnis. Er erklärt, dass die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch sich auf die *Form* des Urteils bezieht; die Unterscheidung zwischen a priori und a posteriori auf seinen *Erkenntnisgrund*. Form und Erkenntnisgrund sind als Bedingung beziehungsweise Bestimmung zu betrachten, die in Urteilen aufeinander bezogen werden. Es

geht Kant also grundsätzlich immer um die Bezogenheit auf das Ding an sich. Dass diese Beziehung erst auf der Ebene des Urteils für das Bewusstsein zum Ausdruck kommen kann, werde ich zunächst Schritt für Schritt erhellen.

### 1.8.1 „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt...“

Dieser Anfang der *Einleitung*, der systematische Anfang der kritischen Reflexion, ist nicht leicht zu deuten. Es besteht die Gefahr, diesen Anfang so zu lesen, als ob die Erfahrung unabhängig von unserer Erkenntnis existiert. In der *Einleitung* erörtert Kant nämlich, dass „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt“, aber, dass dies nicht heißt, dass „sie ... alle aus der Erfahrung [entspringt]“. (B 1) Der Anfang muss lediglich in der Erfahrung gesucht werden, weil das Erkenntnisvermögen „zur Ausübung erweckt werden“ muss. (B 1) Diese Erweckung, so haben wir gesehen, betrifft das Angetan-Werden der Sinnesvermögen durch das Ding an sich, also die Affizierung durch Anschauung und die Einbildung durch die Einbildungskraft.<sup>9</sup> Sie bringt also an sich keine Erkenntnis hervor. Um die Verstandesbegriffe auf die Erfahrung zu beziehen, ist ein Urteil erforderlich. Nur das Urteil, das eine solche Beziehung herstellt, darf eine Erkenntnis genannt werden.

Da Kant Erkenntnis und Erfahrung ausdrücklich unterscheidet, obgleich er auch von der „Erfahrungserkenntnis“ spricht, (B 1) erweckt seine Definition der Erfahrung den Anschein, dass die Erfahrung ein Vorgegebenes ist, dass erkannt werden kann – oder auch nicht. Eine solche Definition der Erfahrung würde aber Kants zentrale These, dass der Verstand konstitutiv für die Erfahrung ist, untergraben, weil der Verstand durch Urteile auf Gegenstände bezogen ist. Ebenso ist die Erfahrung ein Ganzes, in dem Affizierung, Einbildung, Verstand und Urteil alle aufeinander bezogen sind. Die Erfahrungserkenntnis oder das Urteil über die Erfahrung beurteilt deshalb nicht die Erfahrung selbst, sondern den *Gegenstand*, der uns *durch Erfahrung* gegeben ist. Der Anfang unserer Erkenntnis sind die „Gegenstände, die unsere Sinne rühren“. (B 1)

Dass die *Erfahrung* dieser Gegenstände bereits die verschiedenen Erkenntnisvermögen vorausgesetzt, ist Kant schon bewusst: Die Rührung bewirkt nämlich nicht bloß „Vorstellungen“, sondern sie setzt auch „unsere Verstandestätigkeit in Bewegung“, d.h. sie ist auch Erweckung. (B 1) Insofern die Rührung Vorstellungen in uns hervorbringt, bewirken die Gegenstände in uns bloß „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“. (B 1) Die Verstandestätigkeit, die ebenso durch die Gegenstände in Kraft tritt, ist nötig, um diesen Stoff „zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten“. (B 1) Diese „Erkenntnis der Gegenstände“ nennt Kant „Erfahrung“. (B 1) Die Erfahrung eines Gegenstandes ist deshalb „ein Zusammengesetztes“, aber der erfahrene Gegenstand gewiss nicht. (B 1) Die Bestimmung des Gegenstandes, der hier „gegeben“ ist, d.h. sein Er-

---

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Caimi (1996), S. 45: „Moreover, the right estimation of the *beginning* of the text enables us to notice the importance of *passivity* as a property of finite intuitions.“

kenntnisgrund, ist das Ding an sich. Das Ding an sich ist aber nur sinnlich gegeben, und demnach nur insofern es erfahren wird, zu beurteilen.

Der Unterschied zwischen Erkenntnis und Erfahrung verweist also auf das Gegebene in der Erfahrung, das Ding, mit seinem von uns unabhängigen Dasein. Die Erfahrung ist vom Ding unterschieden, dem zufolge eine Erkenntnis – die grundsätzlich eine Bezogenheit auf Dinge ist – nicht *notwendig* auf Erfahrung bezogen werden muss, um auf ein Ding bezogen zu werden. Eine solche „von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis“, deren Möglichkeit eine nach Kant „nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage“ ist, würde *a priori* heißen. (B 2) Die Erkenntnisse a priori sind nach Kant „von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben“, unterschieden. (B 2) Das heißt grundsätzlich, dass das Erkenntnissubjekt in einem *endlichen* Verhältnis zu dem Ding an sich steht. Nicht nur die Anschauung ist endlich, weil sie sinnlich ist; eben auch der Verstand ist endlich, nämlich, weil er nicht anschaut.

Beide Endlichkeiten müssen überwunden werden, um reine, intellektuelle Erkenntnis zu ermöglichen. *Bedingungen* a priori sind auf Grund der Endlichkeit des Verstandes selber keine Erkenntnisse, weil sie das *Subjektive* a priori, das keinen Bestimmungsgrund enthält, sind. Reine Erkenntnis dagegen muss *objektiv* a priori, und also einen Bestimmungsgrund enthalten, der nur durch Anschauung, aber nicht die sinnliche, abgegeben werden kann. Die wirkliche erkenntnistheoretische Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* ist deshalb, den Verstand unmittelbar auf einen intelligibelen Bestimmungsgrund, das Ding an sich, zu beziehen. So heißt metaphysisch: *intellektuelle Erkenntnis eines intelligibelen Gegenstandes*.

Kant weist darauf hin, dass das gängige Beispiel einer erfahrungsunabhängigen Erkenntnis a priori „eine allgemeine Regel“ ist, die nicht a posteriori aus der Erfahrung stammt, aber wohl eine „aus Erfahrungsquellen abgeleitete Erkenntnis“ ist. (B 2) Kant gibt hier als Beispiel, dass „man von jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub[, sagt]: er könnte a priori wissen, daß es einfallen würde, d.i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten“. (B 2) Dieses Beispiel zeigt, dass wir in unserem alltäglichen Umgang mit der Welt jederzeit ohne Zweifel und nach bestimmten Regeln ein Weltverhalten antizipieren. Eine solche Regel ist eben eine Erfahrungsweisheit, weil sie Begriffe verknüpft, die an sich nicht verknüpft sind. So setzt die Erfahrungsweisheit aus dem Beispiel die synthetische Regel voraus, dass „die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen“. (B 2)

Derartige allgemeine Regeln sind wohl a priori, aber keine Erkenntnis a priori im Sinne Kants: Sie sind von dieser oder jener Erfahrung unabhängig, aber ihre Bezogenheit auf das Ding an sich ist durch die Erfahrung bedingt. Erkenntnis a priori, die „*schlechterdings* von aller Erfahrung unabhängig“ ist, muss eben auch unabhängig von der Erfahrung auf das Ding an sich bezogen sein. Wenn Kant schreibt, dass „von den Erkenntnissen a priori diejenigen *rein* [heißen], denen gar nichts Empirisches beige-

mischt ist“, (B 3, meine Hervorhebung) so ist mit der Reinheit einer Erkenntnis a priori ihre von der Erfahrung unabhängige *Bezogenheit auf das Ding an sich* gemeint. Erkenntnis a priori muss deshalb nicht nur von Erkenntnis a posteriori *unabhängig* sein, sondern letzterer schlechweg „entgegengesetzt“ sein. (B 3)

### 1.8.2 Urteile a priori und a posteriori

Da eine reine Erkenntnis a priori keine Erfahrungserkenntnis ist, kann die Erfahrung ihre objektive Gültigkeit – die *Wahrheit* einer Erkenntnis – nicht nachweisen. Die Erfahrung, die für uns die einzige Nachweisungsart ist, ist ein *äußeres* Kriterium für Wahrheit, neben der auch ein *inneres* Kriterium für Wahrheit zu geben ist, nämlich, dass etwas *in sich selbst* wahr sein kann. Obgleich eine Erkenntnis a priori niemals mit der Erfahrung übereinstimmen kann, ist es möglich, dass sie in sich selbst wahr ist; nämlich, wenn sie „ein Satz, der zugleich mit seiner *Notwendigkeit* gedacht wird“, ist. (B 3) Ein notwendiger Satz ist „ein Urteil a priori“. (B 3) Ein Urteil ist jedoch auch a priori, wenn es von anderen Urteilen a priori abgeleitet ist. Doch es geht Kant nur um einen Satz, der „von keinem abgeleitet“ und „schlechterdings a priori“ ist. Ein Urteil a priori ist deshalb nicht dieser oder jener Satz a priori, sondern derjenige Satz a priori, der *in sich selbst* wahr ist.

Eine reine Erkenntnis a priori ist ein Urteil a priori, und muss deshalb „in strenger Allgemeinheit gedacht“ werden, was heißt, dass „gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird“. (B 4) Das Urteil a priori ist also in der Tat dem Urteil a posteriori entgegengesetzt, weil „Erfahrung niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative *Allgemeinheit* (durch Induktion) [gibt]“. (B 4) Konkreter gesagt, die Erfahrungserkenntnisse sind alle Urteile a posteriori und stehen immer unter der Bedingung: „soviel wir bisher wahrgenommen haben“. (B 4) Eine reine Erkenntnis a priori kann deshalb nicht *induziert* werden. Ebenso muss ein Urteil, das „schlechterdings a priori gültig“ ist, bei der Erfahrung anfangen. (B 4) Doch die Erfahrung ist an sich eine Synthese. Und ausgehend von der Tatsache, dass Urteile sowohl durch ein Äußeres, d.h. Erfahrung, als auch durch sie selbst wahr sein können, die einander entgegengesetzt sind, ist ein negatives Verfahren gegen die Erfahrung möglich.

So können wir von einem Erfahrungsurteil alles weglassen, was empirischen Ursprungs ist, weil alles, was nicht a posteriori *von außen* kommt und trotzdem in der Erfahrung vorhanden ist, a priori *von innen* kommen muss. Von dem *empirischen* Bestimmungsgrund, und dadurch jedem *wirklichen* Bestimmungsgrund der Erkenntnis, wird in dieser Weglassung abstrahiert, aber der Gedanke, dass Erkenntnis eine Synthese von Verstand und Anschauung überhaupt – nicht *per se* eine sinnliche – ist, wird beibehalten. Das Problem ist jedoch, dass eine Anschauung, die ein Bestimmungsgrund a priori möglicher Erkenntnis sein könnte, d.h. intellektuelle Anschauung, selbst ihrer Möglichkeit nach nicht vorstellbar ist. Der *Gedanke* einer intellektuellen Anschauung muss deshalb gänzlich aus dem synthetischen Charakter der Erfahrung abgeleitet wer-

den. Kant hat diese Ableitung immer schon vorbereitet, da er ständig darauf hinweist, dass die *Notwendigkeit* der Erfahrung lediglich in ihrem *synthetischen* Charakter liegt. Da die Synthese wesentlich eine *äußerliche Beziehung* ist, bedeutet dies, dass sie in der Erfahrung *innerlich* nur auf *kontingente* Weise auf das Ding an sich bezogen ist.

Eben deshalb können wir mit unserem endlichen Verstand dem Gedanken, dass der Verstand sich auf andere Anschauungsarten als die sinnliche beziehen könnte, eine *bloß logische Bedeutung* beimessen, selbst wenn die Möglichkeit einer solchen Anschauung nicht vorgestellt werden kann. Diese logische Bedeutung ist ein bloß negativer Gedanke einer nicht-vorhandenen Anschauung, der *positiv* nur die Sinnlichkeit in der vorhandenen Anschauung *beschränkt*, indem er sie *als kontingent (an sich zufällig)* bestimmt: Der Verstand beschränkt die Sinnlichkeit, und gibt sich dadurch einen höheren Zweck, das Intelligibele überhaupt oder das Ding an sich. Die Kontingenz der Erfahrung ist deshalb für Kant der Grund, dass eine verbindliche Beziehung, d.h. Synthese, des endlichen Verstandes mit einem A-priori-Bestimmungsgrund möglich ist. Dieser A-priori-Bestimmungsgrund ist die *Vernunft*. Wir brauchen deshalb ein Vernunftprinzip, um synthetische Erkenntnisse a priori zu ermöglichen. Vom Standpunkt der Vernunft aus ist die Endlichkeit überwunden, aber nur unter dem Vorbehalt, dass die Vernunft keine Anschauung ist, und also nur einen negativen Gebrauch hat. In Kapitel 3 werde ich in meiner Kritik an Kant ausführlich darauf eingehen, warum dieser Übergang zur Vernunft nicht überzeugend ist.

### 1.8.3 Analytische und synthetische Urteile

Eine Erkenntnis a priori muss also ein synthetisches Urteil a priori sein. Urteile a priori, sofern sie für uns vorhanden sind, sind nicht synthetisch, sondern *analytisch*. Analytische und synthetische Urteile bestehen aus einem Verhältnis „eines Subjekts zum Prädikat“. (B 10) Ein Urteil ist analytisch, wenn das Subjekt *rein logisch* mit einem Prädikat verknüpft wird. Analytische Urteile sind deshalb eigentlich Implikationen eines Begriffs. Zum Beispiel der Satz ‚der Junggeselle ist unverheiratet‘ ist ein analytisches Urteil a priori, weil der Begriff ‚Junggeselle‘ das Prädikat ‚unverheiratet sein‘ impliziert. Ein analytisches Urteil ist *notwendig*, weil der Junggeselle *in sich selbst* unverheiratet ist: Das Prädikat ‚unverheiratet sein‘ fügt dem Begriff nichts hinzu. Sie könnten deshalb „auch *Erläuterungs-...urteile* heißen“. (B 11) Analytische Urteile sind deshalb *tautologisch*, was keineswegs heißt, dass sie bedeutungslos sind, sondern gerade, dass sie *bloß* Bedeutung und keine Erkenntnis sind.

In diesem Beispiel ist das Subjekt der Begriff ‚Junggeselle‘, nicht der Gegenstand, der durch diesen Begriff bezeichnet werden kann. Ein Urteil, das Begriff und Gegenstand verknüpft, zum Beispiel der Satz ‚dieser Mensch ist ein Junggeselle‘, kann niemals tautologisch sein, weil es einen Begriff mit einem *Ding* verknüpft. Nach Kant ist die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat in analytischen Urteilen „durch Identität“, und infolge des strikten Unterschieds zwischen Bedingung (hier: Begriff) und Be-

stimmung (Dingheit) können Begriff und Gegenstand nur „ohne Identität“ verknüpft werden. (B 11) Das heißt, dass das Urteil, das Begriff und Gegenstand verknüpft, *synthetisch* sein muss: Dem Gegenstand muss ein Begriff, oder dem Begriff ein Gegenstand *hinzugefügt* werden. Die Synthese, die eine solche Hinzufügung bejahen oder verneinen kann, ist die Erfahrung.

Das Kriterium für die analytischen Urteile im Unterschied zu den synthetischen ist für Kant also *das, was nur im Begriffe gedacht werden kann*. Damit kann nicht gemeint sein, dass die Begriffe unabhängig von der Sinnlichkeit sein sollen, weil wir nur aus der Erfahrung wissen können, dass es Junggesellen gibt. Die Einsicht, dass ein Junggeselle unverheiratet ist, ist aber eine Evidenz. Das heißt nicht, dass diese Verbindung von Subjekt und Prädikat unabhängig von den Sinnen eine Bedeutung hat, sondern, dass sie nur *dem Verstand* unmittelbar einleuchtet, und wir nicht *erfahren* können, dass ein Junggeselle nicht verheiratet ist. Um den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zu verdeutlichen, verwendet Kant das Beispiel, dass „alle Körper sind ausgedehnt“ ein analytischer, und „alle Körper sind schwer“ ein synthetischer Satz ist. (B 11) Aus diesem Beispiel geht hervor, dass sowohl analytische als auch synthetische sich auf die Sinnlichkeit beziehen.

In dem Satz ‚alle Körper sind ausgedehnt‘ müssen wir das Subjekt als Begriff auffassen. Obgleich wir uns bei einem ‚Körper‘ ein Ding vorstellen können, hilft diese Vorstellung nicht, um das Ausgedehnt-Sein eines Körpers zu erkennen. Erst wenn wir einen ‚Körper‘ als eine Zusammensetzung von sinnlichen und intellektuellen *Bedingungen* a priori, nämlich Raum und Begrenzung, verstehen, das heißt: *als Begriff*, sehen wir ein, dass ein Körper ausgedehnt ist. *Begriff* schließt die Sinnlichkeit a priori ein, weil Kant in der Tat von dem Raum sagen würde, dass dieser eine subjektive Bedingung a priori des Gegenstandes und keine Eigenschaft des vergegenständlichenden Dinges selbst ist. Das Prädikat ‚ausgedehnt sein‘ kann deshalb nur aus dem Begriff und nicht aus der Bestimmung oder Dingheit eines Körpers folgen. Für den synthetischen Satz ‚alle Körper sind schwer‘ dagegen gilt, dass hier das Subjekt nicht Begriff, sondern Ding sein muss. Denn es kann keine Verknüpfung von Kategorien mit sinnlichen Bedingungen gedacht werden, aus der sich die Schwere eines Körpers ergibt. Die Erfahrung muss Auskunft darüber geben, ob ein Körper schwer ist, was im Falle der Ausdehnung eines Körpers vergeblich wäre.

Es hat deswegen keinen Sinn, analytische Urteile in jeder Hinsicht als *unabhängig* von der Erfahrung zu betrachten. Ihre Bezogenheit auf die sinnliche Anschauung ist eben nur eine *andere* als die der synthetischen Urteile. Diese Bezogenheit ist negativ, was heißt, dass die analytischen Urteile den objektiven Bestimmungsgrund eines Gegenstandes, ohne welchen bestimmte Begriffe nicht möglich sind, nicht freilegen können. Es heißt aber nicht, dass analytische Urteile unbestimmte Begriffe zergliedern könnten. Zur Verdeutlichung: Im Vorgriff auf das 3. Kapitel können wir die Prädikate ‚Ausdehnung‘ und ‚Schwere‘ auch als quantitativ beziehungsweise qualitativ be-

zeichnen. Quantität und Qualität sind Kategorien des Verstandes, die durch die Schemata des reinen Verstandes auf sinnliche Anschauungen bezogen werden können. An dieser Stelle ist wichtig, schon darauf hinzuweisen, dass die Kategorie der Quantität sich auf diese Weise auf die Sinnlichkeit bezieht, sofern sie Bedingung a priori, d.h. subjektiv, ist; die der Qualität dagegen auf sie, sofern sie Anschauung, d.h. auf das Ding an sich bezogen, ist. Wir können es auch noch mal so sagen, dass in analytischen Urteilen das Erkenntnissubjekt in dem Bezug von Verstand und sinnlicher Anschauung *bei sich selbst*, d.h. subjektiv und a priori, bleibt, und in synthetischen Urteilen dagegen auf *etwas Anderes* als sich selbst, nämlich das Ding an sich, bezogen wird.

Aus diesem Unterschied zwischen analytisch und synthetisch ergeben sich für Kant zwei wichtige Dinge. Das erste ist, dass alle Erfahrungsurteile „insgesamt synthetisch“ sind. (B 11) Daraus erweist sich *ex negativo*, dass ein analytisches Urteil nicht auf die Erfahrung gründen kann, „weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen“ (B 11, meine Hervorhebung) Wir können also weder aus der Erfahrung lernen, dass ein Junggeselle unverheiratet ist, noch, dass ein Körper ausgedehnt ist: Solche Verknüpfungen können ausschließlich a priori, d.h. im Subjekt, von einem Verstand hergestellt werden. Analytische Verknüpfungen sind für uns als Subjekt *Evidenzen*. Der zweite Punkt ist, dass das analytische Urteil a priori deswegen ein notwendiger Bestandteil der *reinen* Erkenntnis a priori ist, weil es die „Notwendigkeit des Urteils“ überhaupt, als Evidenz, umfasst. (B 12) Zu diesen Evidenzen gehören „alle Bedingungen zu meinem Urteile“, die ich „schon in dem Begriffe habe“, *bevor* ich „zur Erfahrung gehe“. (B 12)

Der Evidenz-Charakter analytischer Urteile verweist auf die zentrale These Kants, dass Verstand und Anschauung nur synthetisch verbunden werden können, und dem Verstand also eine gewisse Unabhängigkeit von der Anschauung zugeschrieben werden kann. Der „oberste Grundsatz aller analytischen Urteile“, der *Satz des Widerspruchs*, ist deshalb eben auch das Prinzip der Evidenz. (B 250ff.) Kant schreibt also, dass analytische Urteile a priori „nach dem Satze des Widerspruchs“ überprüft werden müssen. (B 12) Die Frage, ob Kant zu Recht ein solches Prinzip der Evidenz rechtfertigen konnte, ist dieselbe wie die Frage, ob Verstand und Anschauung nur synthetisch verbunden, oder innerlich verbunden sind. Die unbeschränkte Gültigkeit, d.h. Notwendigkeit, von analytischen Urteilen hängt deshalb von der Möglichkeit reiner Erkenntnisse a priori ab, und nicht andersherum. Die Frage nach der Unabhängigkeit des Verstandes werde ich am Ende desjenigen Teils dieser Studie, der von Kant handelt, beantworten.

#### 1.8.4 Das synthetische Urteil a priori

Für die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori braucht Kant ebenfalls die Notwendigkeit der analytischen Urteile, weil sie für uns die *einzig*e Quelle der Notwendigkeit ist. Synthetische Urteile, sofern sie Erfahrungsurteile sind, können nämlich niemals a priori

sein. So ist Kants Beispiel, der Satz ‚alle Körper sind schwer‘ wohl synthetisch, aber er kann niemals durch Erfahrung bewiesen werden. Das Pronomen ‚alle‘ macht, dass dieser Satz nicht wahr ist, weil dieser oder jener Körper schwer ist, was wir in der Erfahrung leicht nachweisen können, sondern weil diese oder jene Erfahrung *verallgemeinert* werden kann. Wir haben bereits gesehen, dass wenn diese Allgemeinheit induktiv oder „komparativ“ wäre, (B 4) das Prädikat der Schwere und der Begriff des Körpers „nur zufälliger Weise [zueinander] gehören“. (B 12) Wenn wir also mit dem Satz „alle Körper sind schwer“ ein für allemal feststellen wollen, dass Körper schwer sind, so hilft diese komparative Allgemeinheit überhaupt nicht weiter. Jetzt verstehen wir nämlich, dass das Problem des Satzes ‚alle Körper sind schwer‘ ist, dass er zwei unvergleichbare Dinge verbindet, nämlich Begriff und Ding, die a posteriori in der Erfahrung verbunden sein können, weil diese „selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist“, aber diese Verbindung ist nicht a priori, was sie zum Behuf der möglichen Wahrheit des Satzes eben sein soll. (B 12)

Der Satz ‚alle Körper sind schwer‘ kann deshalb nur wahr sein, wenn er mit Notwendigkeit gedacht wird. Er muss ein *synthetisches* Urteil *a priori* sein. Bei synthetischen Urteilen a priori „fehlt dieses Hilfsmittel“ der Erfahrung „ganz und gar“. (B 12) In Anbetracht der Tatsache aber, dass die einzige vorhandene Quelle der Notwendigkeit die Verknüpfung durch Identität in analytischen Urteilen ist, kann der Satz ‚alle Körper sind schwer‘ nur a priori sein, wenn er ein Beispiel dafür ist, dass sich die Erfahrung an sich selbst nach Verstandesregeln verhält. Mit anderen Worten, das Erfahrungs ganze, das synthetisch ist, wird *an sich* durch den Verstand *beschränkt*, was heißt, dass es in der Erfahrung nichts geben kann, was nicht unter Verstandesregeln unterzubringen ist. Das, was diese Hypothese hervorbringt, ist äußerst minimal. Es wird gar keine Schwere abgeleitet, weder aus dem Begriff des Körpers, noch aus dem Gegenstand, den dieser Begriff bezeichnet. Es wird nur schlechthin allgemein behauptet, dass es in der Erfahrung nichts *Gesetzwidriges* geben könnte, also, dass die Anschauungen sich selbst und einander nicht widersprechen.

Der Beweis, dass der Satz, dass es in der Erfahrung nichts Gesetzwidriges geben soll, wahr ist, begründet die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori. Der Satz kann an sich selbst nur ein Prinzip sein, dass a priori für alle Erfahrung gilt. Seine Allgemeinheit kann sich nicht aus der Erfahrung ergeben, sondern es muss Erfahrung geben, um darüber hinaus feststellen zu können, dass der Verstand die Erfahrung selbst beschränkt. Solche Allgemeinheit kann nicht induziert, sondern nur *deduziert* werden. Die Deduktion ist eine gültige Ableitung, weil die Möglichkeit der Erfahrung durch den Verstand bedingt ist. Synthetische Sätze wie ‚alle Körper sind schwer‘ können deshalb doch a priori sein, wenn sie auf Prinzipien gründen, die an sich selbst nicht erfahren werden können, sondern ohne welche die Erfahrung nicht möglich wäre. So können wir zum Beispiel die Möglichkeit, dass es einen Körper geben könnte, der *nicht* schwer ist,



aus dem Grunde ausschließen, dass einem solchen Körper die Identität der Totalität der Erfahrung widersprechen würde.

Die Notwendigkeit synthetischer Urteile ist deshalb nur im Hinblick auf die *evidente* Notwendigkeit analytischer Urteile möglich, insbesondere desjenigen analytischen Urteils, das die *Identität der Erfahrung* ausspricht. Es wird sich im Laufe der Studie erweisen, dass diese Identität der Erfahrung von Kant in der berühmten Formulierung „Ich denke“ ausgedrückt wurde. Grundsätzlich heißt es, dass die Identität – oder, metaphysisch ausgedrückt: Einheit – nur aus dem Verstand stammen kann. Ebenso ist das „Ich denke“ selbst für Kant kein adäquater Ausdruck der Identität der Erfahrung, weil mit dem „Ich denke“ gar keine Synthese gegeben ist. Für die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori ist es ebenso erforderlich, dass die bloß *bedingende* Identität der Erfahrung auf ein *Ding* bezogen wird, das *sinnlich gegeben* ist, aber als ein *intelligibelles* Ding *vorgestellt* werden *soll*. Die Deduktion, die angemessene Ableitungsform synthetischer Sätze a priori, ist demnach eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori.

Die transzendente Deduktion des „Ich denke“ ist die Voraussetzung, unter der wir das Ding an sich als den intelligibelen Bestimmungsgrund eines sinnlich gegebenen Dinges denken können. Sie ermöglicht also synthetische Urteile a priori, sofern diese das intellektuelle Element unserer wirklichen Erkenntnis ist. Das „Ich denke“ *enthält* aber nicht den intelligibelen Bestimmungsgrund; und das ist für die Möglichkeit reiner, metaphysischer Erkenntnis jedoch nötig. Ein synthetisches Urteil a priori ist nicht dasselbe wie eine reine Erkenntnis a priori. Kant muss erklären, wie das „Ich denke“ sich genau zum Ding an sich verhält. Nun folgt aus dem Gedanken, dass das sinnlich Gegebene eine intelligibele Ursache hat, unleugbar, dass dasselbe Ding, wie es in der Erscheinung sinnlich gegeben ist, *niemals* mit seinem Bestimmungsgrund, dem Ding an sich, identisch gedacht werden könnte. Jeder Versuch, eine solche Identität zu denken, würde sich unvermeidlich in Widersprüche verwickeln.

Deshalb sind für Kant zum Beispiel mathematische Urteile zwar synthetische Urteile a priori, aber keine metaphysischen Erkenntnisse, weil sie zwar intellektuell, aber nicht auf intelligibele Gegenstände bezogen, sind. Das mathematische Urteil, dessen allgemeine Form das *apodiktische* Urteil ist, ist rein intellektuell, weil es rein subjektiv a priori ist, aber der objektive Erkenntnisgrund seines Gegenstandes ist immer die Erfahrung, und also auch die sinnliche Anschauung. Die apodiktischen Urteile sind aber knifflig, weil sie eigentlich auf das intelligibele Element der sinnlichen Anschauung, als deren *mögliche Ursache*, Rücksicht nehmen. Da sie das Sinnliche und Intelligibele positiv aufeinander beziehen, können apodiktische Urteile den Anschein erwecken, dass es intellektuelle Anschauung gebe. Kant weist darauf hin, dass das Sinnliche und das Intelligibele niemals durch Anschauung, sondern lediglich durch intellektuelle Synthese aufeinander bezogen werden können. Apodiktische Urteile sind letztlich nicht durch eine intellektuelle Anschauung, sondern durch ein Prinzip der Synthese möglich. Es

kann durch sie also nichts Weiteres erkannt werden, als das, was durch *sinnliche* Anschauung vorhanden ist, und nicht das Ding an sich.

Es geht Kant eben um diejenige Erkenntnis a priori, die als *metaphysisch* gelten kann. Reine Erkenntnisse erfordern nicht nur, dass das Erkenntnissubjekt bloß nach seinem intellektuellen Aspekt betrachtet werden muss, sondern auch, dass der Gegenstand bloß intelligibel sein muss. Also wiederholt er in der Einleitung, was er in der Vorrede bereits verkündete, nämlich, dass „*Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit*“ die „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ sind. (B 7) Solche Erkenntnis a priori wäre nur möglich durch eine Beziehung zwischen Verstand und Ding an sich, die gänzlich intelligibel ist. Das Problem der Metaphysik kann nicht nur nicht gelöst werden, indem wir „Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zergliedern und dadurch analytisch erläutern“, sondern die wirkliche Herausforderung ist, dass wir „über den gegebenen Begriff“ hinausgehen müssen, und ihm „etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war“. (B 18) Letzteres heißt, dass das Intelligibele als solches, das Ding an sich als Ding an sich, als Erkenntnisgegenstand vorgestellt werden *soll*.

Die Möglichkeit der Metaphysik besagt grundsätzlich, dass eine rein intelligibele, unendliche Perspektive ermöglicht werden soll. Die Möglichkeit einer solchen Perspektive kann zwar nicht *anschaulich* gemacht werden, aber sie kann nach Kant *negativ* verstanden werden, indem die Sinnlichkeit beschränkt wird. Ganz in diesem Sinne „sollen *synthetische Erkenntnisse a priori*“ in der Metaphysik „*enthalten sein*“. (B 18) Wir können nämlich „durch synthetische Urteile a priori wohl gar nicht so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann“, aber durch die Unterscheidung zwischen *Phänomenon* und *Noumenon* gewinnen sie einen möglichen negativen Gebrauch. (B 18) Diese Doppeldeutigkeit gehört wesentlich zu Kants Projekt. Ebenso geht Kant selber, so werden wir sehen, wieder doppeldeutig mit dieser Doppeldeutigkeit um: Er zeigt die Grenzen des synthetischen Urteils auf, aber er erfasst metaphysische Erkenntnis immer noch als synthetisch, aber in einem negativen Sinne. Es ist die Frage, ob Kant den Standpunkt der Endlichkeit wirklich überwindet. Dasjenige, was ich von Kant jedoch übernehmen will, ist, dass der eigentümliche Gegenstand der Metaphysik das *der Erfahrung unangemessene* Intelligibele ist.

## 1.9 Transzendental-Philosophie als Kritik der Vernunft

Das Resultat der Transzendental-Philosophie ist also, dass die Metaphysik ein System synthetischer Urteile a priori sein muss, das zwar theoretisch nichts beweist, aber den theoretischen, rein spekulativen Gebrauch der Vernunft auf einen bloß negativen Gebrauch beschränkt. Metaphysik in *positiver* Hinsicht wäre dann nur möglich, wenn den intelligibelen Gegenständen der Metaphysik – Willensfreiheit, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes, die *theoretisch* nichts sind - eine *praktische* Bedeutung beigemessen werden könnte. Ungeachtet des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis, werde ich nachweisen, dass Kant keineswegs beweist, dass die Metaphysik sinnvoll als

System *synthetischer* Urteile a priori dargestellt werden kann, selbst dann nicht, wenn dieses System theoretisch nur negativ angewandt würde, sondern eher das Gegenteil beweist: Reine Erkenntnis kann nur durch eine *unmittelbare, innere* Beziehung von Verstand und Anschauung gedacht werden. Nicht Kant, sondern erst Hegel zieht diesen Schluss. Ob denn eine *innere* Beziehung *wohl* ausreicht, ist ebenso fragwürdig, wird aber erst im zweiten Teil dieser Studie, der von Hegel handelt, thematisiert.

Diese kantkritische Vorbemerkung auf sich beruhen lassend, ist zuletzt noch das Verhältnis zwischen *Theorie* und *Praxis* zu betrachten. Zuerst muss dazu erläutert werden, was der negative, also: *kritische*, Gebrauch der Vernunft ist. Es ist schon indirekt aufgezeigt worden, dass Kants Kritik der gängigen Metaphysik eine Kritik des *apodiktischen* Urteils ist. Im apodiktischen Urteil ist nämlich der intelligibele Bestimmungsgrund einer Erkenntnis – das Ding an sich – vorhanden, aber nicht *als Ding an sich*, sondern *als mögliche Ursache einer sinnlichen Anschauung*. Apodiktische Urteile sind deshalb immer auf sinnliche Anschauung beschränkt.

Nehmen wir zum Beispiel den mathematisch-apodiktischen Satz  $7 + 5 = 12$ . Zunächst bestreitet Kant, dass dieser Satz analytisch ist. Durch den Satz des Widerspruchs allein kann zwar die „Vereinigung von Sieben und Fünf“ gedacht werden kann, aber diese Vereinigung ist nicht dasselbe wie der „Begriff von Zwölf“. (B 16) Die Vereinbarkeit von sieben und fünf ist, bloß analytisch gesehen, nämlich dieselbe wie die Vereinbarkeit von sieben und Apfel in dem Satz ‚Es gibt sieben Apfel‘. Dass Sieben und Fünf dagegen *zusammengezählt* werden können, und ihre *Summe* dadurch dem Begriff Zwölf gleich ist, erweist sich erst, wenn wir uns die Zahl in der Anschauung als *addierbare* Einheiten vorstellen. Das heißt, es ist eine Bezogenheit auf den Bestimmungsgrund der Einheit nötig: Die Einheit muss *bestimmt* sein, um addiert werden zu können. Dieser Bestimmungsgrund ist nur durch sinnliche Anschauung vorhanden.

Apodiktische Sätze, wie  $7 + 5 = 12$ , sind also synthetische Urteile a priori, weil sie sich auf Anschauung beziehen, aber nur insofern diese Anschauung a priori durch die Sinnlichkeit überhaupt vorhanden ist. Apodiktische Urteile sind demnach insofern auf die Erfahrung angewiesen, dass sie nur möglich sind, weil es Erscheinungen gibt. Außerhalb der Totalität der Erscheinungen, die Erfahrung, haben sie überhaupt keine Bedeutung. Ein System der Metaphysik kann sich unmöglich auf solche Sätze berufen. Ebenso gibt es keine ‚reinere‘ Erkenntnis als die apodiktische. Erkenntnis a priori im Sinne reiner Vernunftkenntnis kann es deshalb nicht im gängigen Sinne von Erkenntnis geben. Die Transzendental-Philosophie, die die Möglichkeit der Metaphysik nachweisen soll, kann deshalb nicht eine Wissenschaft wie alle anderen sein, die *positive* Erkenntnisse hervorbringen. Sie ist dagegen eine *negative* Wissenschaft, eine *Kritik*, welche die Aufgabe hat, den anderen Wissenschaften ihre Beschränkungen aufzuzeigen.

Die Beschränkung aller anderen Wissenschaften betrifft nur einen Punkt, nämlich, dass alle *positiven* Wissenschaften uns *nichts* über das Wesen der Dinge, über welche sie Erkenntnisse produzieren, lehren. Die wesentlich *kritische* Funktion der Trans-

zental-Philosophie ermöglicht dadurch die Metaphysik negativ, weil sie schlechweg *alle metaphysischen Ansprüche jeder positiven Wissenschaft* bestreitet. Die Transzendental-Philosophie ist deshalb keine *prima philosophia*, sondern eine *Propädeutik* zum System der Metaphysik. Sie bildet selbst kein System der Metaphysik, weil sie nicht die intelligibele Natur der Dinge untersucht – was eine Metaphysik wohl tun soll. Die Transzendental-Philosophie ist eine Untersuchung „des Verstandes, der über die Natur der Dinge urteilt, [...] in Ansehung seiner Erkenntnis a priori“, (B 26) Die erkenntnistheoretische Hauptaufgabe der Transzendental-Philosophie ist es deswegen, *die Unabhängigkeit des Verstandes von der Erfahrung zu denken*. Diese Unabhängigkeit ist der unendliche Standpunkt, ohne den die Metaphysik gar nicht möglich wäre.

Die Kritik aller Wissenschaften hat für Kant die positive Bedeutung, dass sie zugleich eine Kritik der spekulativen Vernunft selbst ist. Die spekulative Vernunft ist die einzige Weise, in der wir sinnvoll über metaphysische Gegenstände sprechen können. Wenn wir aber mit Sicherheit einsehen, dass sich keine positive Wissenschaft anmaßen kann, über das Ding an sich zu urteilen, so kann die spekulative Vernunft in jedem *positiven* Gebrauch als unwissenschaftlich bezeichnet werden. Ein *negativer* und *kritischer* Gebrauch der spekulativen Vernunft ist dann noch sehr wohl möglich. Die Kritik der spekulativen Vernunft ist deshalb zugleich an sich selbst der angemessene Gebrauch der spekulativen Vernunft. Dieser Gebrauch bringt nur negative Einsichten hervor, weil sie bloß darauf hinweist, dass andere Wissenschaften nichts Metaphysisches enthalten. Kant betrachtet diese Einsichten dennoch als *transzendente Erkenntnis*. Wie sollen wir diese Merkwürdigkeit verstehen?

Für Kant sind „alle Erkenntnisse *transzendental*, die sich nicht mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt.“ (B 26) Kants Rede von transzendentalen Erkenntnissen ist merkwürdig, weil das Prädikat ‚transzendental‘ bisher nur die *Bedingungen* betraf, wogegen Erkenntnis immer auf *Dinge* bezogen ist. In dieser Formulierung ergibt sich jedoch, dass der Gegenstand der Erkenntnis die Erkenntnisart selber ist. Ebenso ist eine Erkenntnisart transzendental, wenn sie zur Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori beiträgt. Es ist unwahrscheinlich, dass diese Erkenntnisart eine Selbsterkenntnis des Erkenntnissubjekts ist, weil Kant ablehnt, dass Selbsterkenntnis transzendental ist. (Vgl. B 158-9) Wir sollten dagegen annehmen, dass mit „Erkenntnisart“ *nicht* das Erkenntnissubjekt als Ding gemeint wird, sondern eine *Anschauung*, die zwar nicht vorhanden ist, aber auf die der Verstand sich, als sein *Prinzip*, beziehen könnte, weil letzterer von der sinnlichen Anschauung ursprünglich unabhängig ist.

Durch ein solches Prinzip wäre der Verstand auf den Gegenstand *an sich selbst* bezogen. Das Prinzip ist aber der bloß logisch mögliche Gedanke einer intellektuellen Anschauung, die nicht wirklich vorhanden ist. Es ergibt sich also, dass das Erkenntnissubjekt nicht *unmittelbar durch Anschauung* auf das Ding an sich bezogen ist, sondern *mittelbar* durch eine *Idee einer unmittelbaren Beziehung*. Diese Idee heißt *Vernunft*. Mit

der „*Erkenntnisart* von Gegenständen, *sofern diese a priori möglich sein soll*“ ist deshalb wahrscheinlich die *reine Vernunft* selbst gemeint. Metaphysische Erkenntnis a priori ist deshalb möglich, nicht durch ein endliches Subjekt, sondern durch eine unendliche Vernunft, die unabhängig von der Erfahrung ist. Deswegen schreibt Kant eben, dass „zur Kritik der reinen Vernunft demnach alles [gehört], was die Transzendental-Philosophie ausmacht“. (B 28) Wenn Kant behauptet, dass die Kritik der reinen Vernunft „die vollständige Idee der Transzendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst“ ist, so will er sagen, dass die Kritik der reinen Vernunft noch nicht die Wissenschaft der Vernunft ist. (B 28) Die Wissenschaft der reinen Vernunft wäre die Metaphysik selbst, von der die Kritik der reinen Vernunft beweist, dass sie eine Wissenschaft der reinen Vernunft ist. Die Kritik der reinen Vernunft beweist also, dass die Metaphysik in der Tat als Wissenschaft *möglich* ist, aber bleibt auf den Nachweis der Möglichkeit beschränkt.

Der strenge Unterschied zwischen Kritik und Wissenschaft der reinen Vernunft verweist auf den Endzweck der Metaphysik, nämlich den *praktischen* Gebrauch der Vernunft, von dem Kant in der Vorrede sprach. Dieser praktische Gebrauch ist letztendlich der einzige, der Aussagen über intelligibele Gegenstände – wie Gott, Unsterblichkeit und freier Wille – rechtfertigen könnte. Die Metaphysik, als Wissenschaft der reinen Vernunft, ist deshalb nicht bloß eine transzendental-philosophische Angelegenheit. Das Resultat der Transzendental-Philosophie ist gerade, dass die Metaphysik nur durch einen praktischen Gebrauch gerechtfertigt werden kann. Dieser praktische Gebrauch ist für Kant aber niemals rein, weil „alles Praktische, sofern es Triebfedern enthält, sich auf Gefühle [bezieht], welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.“ (B 29) Kant leugnet eben nicht, dass „die obersten Grundsätze der Moralität“ Erkenntnisse a priori sind, denn die praktischen Bewegungsgründe sollen immer *moralisch* und *nicht empirisch* sein. (B 28) Die Gefühle sollen also „nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden“, sondern „als Hindernis“, das überwunden werden soll, „im Begriffe der Pflicht“ hineingezogen werden. (B 28)

Diese Unterscheidung von Idee und Wissenschaft der Vernunft relativiert deshalb keineswegs die zentrale These der Transzendental-Philosophie, nämlich, dass die Metaphysik letztlich durch die Unabhängigkeit des Verstandes von der sinnlichen Anschauung möglich ist, und in dieser Unabhängigkeit begründet werden muss. Es ist diese These, die Kant in dem ersten Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, die *Transzendental-Ästhetik* und *Transzendental-Analytik*, beweisen will. In den nächsten zwei Kapiteln werde ich diese These überprüfen und widerlegen. Die Widerlegung bezweckt, wie gesagt, nicht nur, Kants Projekt der Transzendental-Philosophie als misslungen darzustellen, sondern eben ein *positives* Element zu isolieren, nämlich Kants Begriff des *Noumenon*. Zunächst müssen wir jedoch näher untersuchen, wie eigentlich die Beweisführung des ersten Teils der *Kritik der reinen Vernunft* verläuft; dieser Absicht widmen sich die nächsten zwei Kapitel.

## Kapitel 2

### Anschauung und Verstand

#### *A. Die transzendente Ästhetik*

##### 2.1 Einleitung

Dieses Kapitel stellt die zwei Erkenntnisquellen des Subjekts in der kantischen Erkenntnistheorie dar: Anschauung und Verstand, die durch die *Transzendente Ästhetik* beziehungsweise die *Transzendente Analytik* abgehandelt werden. Die Ästhetik ist die Lehre der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist die Weise, auf die wir die Dinge *anschauen*. Sofern wir sinnlich anschauen, *affizieren* die Dinge uns. Die sinnliche Anschauung ist deshalb eine *rezeptive* Anschauung. Der erste Bestandteil der Ästhetik ist die Darstellung der Struktur der sinnlichen Anschauung. Sie ist der *Begriff* der sinnlichen Anschauung und wird von Kant *metaphysisch* genannt. Die Bezeichnung eines solchen Begriffs als metaphysisch ist nur aus dem Ganzen der kantischen Erkenntnistheorie zu verstehen. Im Grunde heißt es hier lediglich, dass der Begriff der sinnlichen Anschauung rein ist und nichts Empirisches enthält. Wir können demnach die metaphysische Erörterung der sinnlichen Anschauung eben auch als ihre *Analyse* bezeichnen.

Der *transzendente* Bestandteil der Ästhetik erörtert die sinnliche Anschauung als Bedingung der Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori. Die transzendente Erörterung erklärt, inwiefern die sinnliche Anschauung zur Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori beiträgt. Sie beurteilt die sinnliche Anschauung im Lichte der Notwendigkeit, was heißt, dass letztere „durch die Vernunft an sich selbst erwogen“ wird. (AA3, B 44) Die transzendente Ästhetik muss deshalb in der Tat eine metaphysische Erörterung der sinnlichen Anschauung enthalten, weil nur ihr reiner Begriff transzendental beurteilt werden kann. Kant braucht eine metaphysische und eine transzendente Erörterung, aber geht dabei in der Analyse nur so weit, wie für die Möglichkeit einer transzendentalen Beurteilung erforderlich ist.

Der Gegenstand der Ästhetik ist also die sinnliche Anschauung. Im Vorgriff auf das, was kommen wird, können wir sagen: Kant setzt voraus, dass die Anschauung

als *sinnliche* Anschauung wirklich ist. Sie ist die Weise, auf die wir wirklich von den Dingen affiziert werden. Die *subjektive* Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung, sofern sie a priori ist, nennt Kant „Gemüt“. (B 34) Das Gemüt ist das *empirische Subjekt*, das von den Dingen *affiziert* wird.<sup>1</sup> Das empirische Subjekt soll als die A-priori-Bedingung der empirischen Realität bewiesen werden, was erst durch die Zergliederung des Gemüts im inneren und äußeren Sinn, die Ursprünge von Raum beziehungsweise Zeit, ermöglicht wird. Die metaphysische Erörterung von Raum und Zeit zergliedert also nicht bloß unseren Begriff von Raum und Zeit, sondern auch, dass sie als Anschauungsformen die Möglichkeit der Erfahrung a priori bedingen.

Die transzendente Erörterung der sinnlichen Anschauung dagegen zeigt, dass die Anschauungsformen ihren Ursprung im *Subjekt* haben, und nicht in den Gegenständen. Die sinnliche Anschauung ist *beschränkt*, insofern ihr rezeptives Verhältnis zu den Dingen eine subjektive Anschauungsweise, nicht die Anschauung überhaupt, ist. Ohne diese Beschränkung der Anschauung durch die Sinnlichkeit *als Subjektives* zu *wissen*, ist reine Erkenntnis a priori, die nichts Sinnliches enthält, unmöglich. Die transzendente Erörterung der reinen Anschauungsformen weist deshalb nach, dass sie *nur* die Anschauungsweise eines sinnlichen Subjekts betreffen. Dieser Beschränkung zufolge können wir die Dinge nur erkennen, wie sie uns *erscheinen*, nicht aber, wie sie *an sich selbst* sind. Der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich hat zum Resultat, dass ein Ding, das wir empfinden, an sich selbst nicht bloß durch die Sinnlichkeit angeschaut werden kann.<sup>2</sup>

Dieses negative Resultat heißt eben auch, dass die Erscheinung selbst *unbestimmt* ist. Ein Ding kann deswegen *niemals* bloß erscheinen, sondern es muss *erfahren* werden. Erfahrung ist nicht dasselbe wie Erscheinen, weil das Ding in der Erfahrung bestimmt ist, wohingegen es in der Erscheinung unbestimmt ist. Es soll ein *zweites* Vermögen, der Verstand, hinzukommen, um eine *Bestimmung* denken zu können, und also die Erfahrung eines Dinges zu ermöglichen. Das Resultat der *Transzendentalen Ästhetik* erklärt deshalb zugleich, warum die *Transzendente Analytik* nicht nur für die

---

<sup>1</sup> Den Terminus ‚das empirische Subjekt‘ entlehne ich Moors (1991), vgl. auch Mohr (1991).

<sup>2</sup> Henrich (1976) erfasst dieses Problem nur auf eine einseitige Weise: „Es ist leicht zu sehen, daß durch solche Gegebenheiten allein eine Beziehung auf Objekte nicht eintreten kann. Im Gedanken vom Objekt sind sowohl hinsichtlich dessen, was Objekt ist, als auch hinsichtlich der Einstellung, die Objekterkenntnis ermöglicht, Bedingungen eingeschlossen, denen Präsentationen sinnlicher Qualitäten als solche nicht genügen können. Objekte müssen gewisse Konstanzbedingungen erfüllen, während eine Erkenntnis, die ‚objektiv‘ genannt wird, nur dann zustande kommt, wenn Kriterien mit Erfolg angewendet werden, die zwischen bloß vermeintlich und wirklich gegebenen Objekten zu unterscheiden erlauben.“ (Henrich 1976, 17) Dies stimmt zwar, aber das heißt nicht, dass eine solche Konstante irgendeine Erkenntnis *auch objektiv begründen* kann. Für Kant ist das *Unmittelbare* der Erfahrung, die *Anschauung*, als *Zweck der Erkenntnis*, Grund aller Objektivität, und obgleich Objekte tatsächlich nur *vermittels* indirekter Erkenntnisvermögen identifiziert werden können, *als* Objekte können sie nur durch Anschauung identifiziert werden.

Möglichkeit des Begriffs der sinnlichen Anschauung, sondern sogar für die Möglichkeit der Erfahrung selbst, nötig ist.<sup>3</sup>

## 2.2 Die sinnliche Anschauung

Die erkenntnistheoretische Aufgabe der transzendentalen Ästhetik fängt mit der Frage an, wie „eine Erkenntnis auf Gegenstände“ bezogen werden kann. (B 33) Insofern das erkennende Subjekt „sich auf [Gegenstände] *unmittelbar* bezieht“, ist die Beziehung eine *Anschauung*. (B 33, meine Hervorhebung) Dass eine Erkenntnis nur durch Anschauung möglich ist, heißt also, dass sie ohne eine *unmittelbare* Beziehung von Subjekt und Gegenstand unmöglich ist.<sup>4</sup> Diese Unmittelbarkeit gilt für *jede* Anschauung, nicht bloß die sinnliche. Kant weist darauf hin, dass die Anschauung nicht nur der Anfang einer möglichen Erkenntnis ist, sondern auch dasjenige, „worauf alles Denken als Mittel abzweckt“. (B 33) Das heißt, dass, sofern alle möglichen Erkenntnisse ihre Wirklichkeit zum Zweck haben, dieser Zweck die Anschauung ist. Es folgt daraus, dass die zweckmäßige Bestimmung der Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori die Anschauung selber ist, und dass diese Möglichkeit durch die Art und Weise des Anschauens bedingt ist.

Die Unmittelbarkeit der Anschauung bestimmt Kant näher als *Gegebenheit*, wenn er sagt, dass wir „vermittelt der Sinnlichkeit“ anschauen. (B 33) Der *sinnliche* Charakter der für uns vorhandenen Anschauungsweise ist deswegen, dass wir durch Gegenstände *affiziert* werden. Die Gegebenheit von Gegenständen heißt, dass durch die Anschauungsweise, auf die wir uns unmittelbar auf Objekte beziehen, unsere Anschauungen schon vermittelt sind. Kants Verweis auf das Denken, also die Weise, wie Gegenstände „durch den Verstand... gedacht [werden]“, antizipiert schon, dass es neben der Vermittlung der Anschauungen durch die Sinnlichkeit auch noch eine zweite Vermittlung durch das Denken gibt, obgleich diese erst in der transzendentalen Analytik systematisch abgehandelt wird. (B 33) Der wichtigste Gedanke, den Kant hier in der transzendentalen Ästhetik anstellt, ist, dass die Anschauung Zweck der Erkenntnis ist.

In der transzendentalen Ästhetik geht es also lediglich um die Vermittlung der unmittelbaren Beziehung auf Gegenstände, welche die Möglichkeit reiner Erkenntnis a

---

<sup>3</sup> Vgl. Caimi (2000), S. 361: „Die unendliche Zerstreuung des Eindrucks des vielleicht einfachen Affizierens über eine Mannigfaltigkeit von aufeinanderfolgenden Augenblicken und von außereinander befindlichen Raumstellen darf ohne Synthesis nicht einmal als eine private Erscheinung betrachtet werden.“

<sup>4</sup> Vgl. Mohr (1991), S. 82: „Die Minimal-Beziehung, die zwischen Vorstellungen bestehen kann und die bestehen muß, wenn überhaupt irgendeine Beziehung zwischen ihnen bestehen soll, ist die, daß die Momente einer einem Subjekt zugehörigen Zeitreihe sind, und diese Minimal-Bedingung kann weder durch den inneren Sinn noch durch die transzendente Apperzeption allein, sondern kann nur dadurch geleistet werden, daß zusätzlich auf äußere Anschauung Bezug genommen wird.“ In unserer Terminologie ist diese Minimal-Bedingung der *unmittelbare* Bezug auf das Ding an sich, d.h. Zweck der Anschauung überhaupt, der durch keine Vermittlung, weder die Sinnlichkeit noch die Intellektualität, ersetzt werden kann.



priori bedingt, durch die Sinnlichkeit. Es ist zu erwägen, ob die Vermittlung durch die Sinnlichkeit der Unmittelbarkeit der sinnlichen Anschauung widerspräche. Kant identifiziert diesen möglichen Widerspruch nicht als solches, doch wäre es sinnvoll, die transzendente Ästhetik so zu lesen, als versuchte Kant, gerade diesen Widerspruch zu vermeiden. Die Lösung Kants würde dann gewiss in die Richtung gehen, dass der Widerspruch nur zu vermeiden ist, wenn wir sagen, dass durch das *Gegebensein* der Gegenstände unsere möglichen Erkenntnisse auf eine derartige Weise beschränkt werden, dass wir nicht erkennen können, was die Gegenstände *an sich selbst* sind.

Die – für ihn scheinbare – Widersprüchlichkeit zwischen Vermittlung durch die Sinnlichkeit und Unmittelbarkeit des sinnlichen Anschauens drückt Kant erst in der Entgegensetzung von *Erscheinung* und *Empfindung* aus. Die Empfindung ist der Gegenstand, sofern dieser uns bloß empirisch gegeben ist. Diese *Affizierung* ist eine unmittelbare Rezeptivität für das, was die Gegenstände an sich selbst sind.<sup>5</sup> Die Unmittelbarkeit in der Anschauung ist also der Bezug des Subjekts auf das Ding an sich. Aber insofern die Anschauung sinnlich, d.h. rezeptiv, ist, ist die Beziehung *a posteriori*.<sup>6</sup> Diese *Kontingenzt* heißt, dass wir keinen *Begriff* der Beziehung haben, weil die Affizierung, wie eben auch zum Beispiel Höffe (2002) betont, „den Konstitutionsmomenten von Erscheinung, den Kategorien, mithin auch der Kausalität entzogen ist“. (Höffe 2002, 110) Dass wir vom Ding an sich affiziert werden, dessen sind wir nur empirisch durch Erfahrung gewiss. Zugleich aber ist die Affizierung der einzige *positive* Bezug, den wir zur *Realität* haben, d.h. alle Realität ist für uns empirisch.

Dennoch können wir die *Weise*, auf welche die Dinge uns affizieren, betrachten, wenn wir von aller Empirie in dem Gegenstand absehen. Dasjenige, was nach Kant dann übrig bleibt, ist „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“, den er *Erscheinung* nennt. (AA3, B 33) Die Erscheinung ist der Empfindung entgegengesetzt, weil erstere von dem, was durch Empfindung *gegeben* ist, nämlich die *Realität* eines Gegenstandes, völlig abstrahiert, und ausschließlich die *spontane* Strukturierung des Gegenstandes, bloß auf der Ebene der Sinnlichkeit, berücksichtigt. Eigentlich stellt Kant hier Form und Inhalt einander gegenüber, um den Widerspruch von Rezeptivität und Spontaneität zu vermeiden. Dasjenige, was übrig bleibt, indem von aller Realität im Gegenstand abstrahiert wird, ist die *reine Form der Anschauung* oder die bloße Einsicht, dass ein Gegenstand *vorge stellt* wird. Die Form der Anschauung ist *spontan*, weil sie nicht, wie die Empfindungen von außen kommt, sondern ursprünglich *im* empirischen Subjekt – dem Gemüt – ist. Das empirische Subjekt ist deshalb das Sinnliche als *Mittel*, durch das wir anschauen.

---

<sup>5</sup> Ich stimme Höffe (2002) zu, dass Kant „das für die angebliche Verursachung [der Affizierung] zuständige Element ... für ein Ding an sich [hält]“. (Höffe 2002, 110)

<sup>6</sup> Schon hieraus folgt, dass Mohr (1991) Recht hat, wenn er sagt: „Sinnliche Vorstellungen sind also an sich selbst keine Erkenntnis, sind an sich selbst keine Erfahrung. Dies gilt für Vorstellungen des inneren Sinns, die an sich selbst keine äußere Erfahrung sind.“ (Mohr 1991, 29)

In der transzendentalen Ästhetik will Kant diese Spontaneität als den A-priori-Charakter der Anschauung, d.h. die Tätigkeit des empirischen Subjekts beweisen. Er beschäftigt sich deswegen durch die transzendente Ästhetik hindurch mit Erscheinungen statt Empfindungen. Erst am Ende, in der transzendentalen Beurteilung des Gemüts, bringt Kant die unmittelbare Anschauung, also das Verhältnis zum Ding an sich, wieder zur Sprache, aber diesmal als Negativität. Das Resultat der transzendentalen Ästhetik ist, dass die Sinnlichkeit als Anschauung und Zweck rezeptiv, aber als Mittel spontan ist. Diese Doppeldeutigkeit der sinnlichen Anschauung, hier als Entgegensetzung von Mittel und Zweck bezeichnet, wird erst ganz am Ende der transzendentalen Analytik überwunden, wo sie in der Unterscheidung zwischen Phänomenon und Noumenon ihren endgültigen Ausdruck findet.

### 2.3 Metaphysische Erörterung der Anschauung: Raum und Zeit

Die *Erörterung* ist eine Explikation oder Analyse eines Begriffs. Die *metaphysische* Erörterung der sinnlichen Anschauung ist die Darstellung ihres Begriffs, sofern sie „a priori gegeben“ ist. (B 38) Der Begriff der sinnlichen Anschauung ist a priori dargestellt, wenn von aller Empirie, d.h. alle *Bestimmung*, abgesehen wird, und die Sinnlichkeit als bloß das, was a priori im Gemüt vorhanden ist, d.h. als *Bedingendes*, erfasst wird. Die *transzendente* Erörterung erörtert demnach die transzendente Bedeutung, dass diese subjektive Bedingung als *bloß* subjektiv zu der Möglichkeit der reinen Erkenntnis a priori beiträgt. Die Erörterungen machen die Realität keineswegs begreiflich, sondern sie sind ausschließlich darauf angelegt, trotz der nach Kant *unhintergehbaren* Realität der Erfahrung eine *Bedingung der Möglichkeit* für reine Erkenntnisse a priori nachzuweisen.

Jetzt haben wir den Gegenstand der Ästhetik näher bestimmt als das *empirische Subjekt*. Ihr Gegenstand ist deshalb die Sinnlichkeit *a priori*, weil das empirische Subjekt als die *spontane* Vermittlung des Angeschauten durch die Sinnlichkeit zu betrachten ist. Es bringt die Anschauungen als *Erscheinungen* aus sich hervor, also es bringt die Affizierungen in eine Vorstellung. Daraus folgt, dass nicht die Affizierungen, sondern dieses empirische Subjekt die Form jeder möglichen Vorstellung ausmacht, d.h. Grund jeder Anschauungsform überhaupt ist. Da die Formen, in denen Gegenstände angetroffen werden können, ihr Ursprung im Gemüt haben, sind sie *A-priori*-Bedingungen der Gegenstände, sofern diese *vorgestellt* sind. Die Gegenstände, sofern sie bloß vorgestellt sind, werden *rein angeschaut*, weil sie nichts Empirisches enthalten. Sie sind aber auch *bloß* formell und insofern a priori, als dass von aller Realität, d.h. *Bestimmung*, in der Vorstellung, abgesehen worden ist. Dasjenige, was nach diesem Absehen übrig bleibt, ist eine unbestimmte Vielheit, die Kant die *Mannigfaltigkeit der Vorstellungen* nennt.

Die metaphysische Erörterung erklärt erstens, dass die Möglichkeit einer *Mannigfaltigkeit der Vorstellungen* durch die reinen Anschauungsformen des empirischen

Subjekts, den *äußeren* und *inneren* Sinn, also *Raum* und *Zeit*, a priori bedingt ist. Sie erklärt also nicht den Ursprung der Mannigfaltigkeit – die für Kant unerklärbar ist –, sondern nur, *wie* die Mannigfaltigkeit, die nach Kant *schlechthin sinnlich* gegeben ist, *für ein Subjekt, das auch sinnlich ist*, d.h. *in einer Vorstellung*, gegeben sein kann. Raum und Zeit sind Formen a priori, weil sie die Gegenstände, sofern sie Vorstellungen sind, *ursprünglich-spontan* strukturieren. Der äußere Sinn ist mit Raum zu verbinden, weil er die Gegenstände *nebeneinander* vorstellt. Der innere Sinn ist mit Zeit zu verbinden, weil er die Gegenstände *nacheinander* vorstellt. Die Notwendigkeit dieser Strukturierung ist, dass es erst, wenn die Gegenstände nebeneinander und nacheinander sind, überhaupt Unterschied gibt, ohne welchen eine Mannigfaltigkeit unmittelbarer Empfindungen in der Vorstellung nicht *ohne Widerspruch* gedacht werden kann.

Aus Raum und Zeit geht nicht Bestimmtes hervor, sondern sie gehen jedem bestimmten Mannigfaltigen als seinen Möglichkeitsbedingungen voraus, sind also *a priori*. Der Beweis, dass Raum und Zeit in der Tat Anschauungsformen a priori sind, die nicht aus der Empirie abgeleitet werden können, ist deswegen, dass sie die vielen Empfindungen in ein *Verhältnis* zueinander setzen, und dass empirisch nur eine Mannigfaltigkeit der Bestimmungen und kein Verhältnis gegeben ist. Die *reine* Mannigfaltigkeit ist zugleich notwendig eine unbestimmte Mannigfaltigkeit, und erst durch den Raum kann die Mannigfaltigkeit als „nicht bloß verschieden“, d.h. als reine Mannigfaltigkeit überhaupt, „sondern als in verschiedenen Orten“, d.h. als mögliche bestimmte Mannigfaltigkeit, vorgestellt werden.<sup>7</sup> (B 38) Das, was für den Raum gilt, gilt auch für die Zeit: Zum Beispiel Musik kann nicht ohne Dauer empfunden werden, was heißt, dass sie für uns nicht wirklich sein kann, wenn sie nicht in der Zeit vorgestellt würde. Eine *bestimmte* und *wirkliche* Mannigfaltigkeit in der Vorstellung ist deshalb notwendig ihre Vorstellung in Raum und Zeit. Wir können uns also „niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei“, weil eine solche Vorstellung sich widersprechen würde. (B 38)

Zweitens erklärt die metaphysische Erörterung, dass Raum und Zeit „reine Anschauung[en]“ und „kein[e]... allgemeine[n] Begriff[e] von Verhältnissen der Dinge überhaupt“ sind. (B 39) Das heißt, dass Raum und Zeit keine *diskursiven* Begriffe sein können, weil letztere nur das Verhältnis eines bestimmten Mannigfaltigen ausdrücken, nicht aber das Verhältnis der Vorstellungen überhaupt, d.h. *Unterschied überhaupt*. Ein

---

<sup>7</sup> Wir können deshalb Stern (1990) nicht zustimmen: „Kant’s position in the *Critique of Pure Reason* may therefore be summarized as follows; objects have a relational unity formed out of the atomistic manifold of intuitions by the combining together of these intuitions in the transcendental subject; in this sense, therefore, the object constitutes a unity on the pluralistic model, as it is reducible to a plurality of more basic entities out of which it is construed.“ (Stern 1990, 29) Da Kant die Mannigfaltigkeit als *rein* bestimmt, kann sie nicht atomistisch sein. Eine atomistische Pluralität setzt schon eine Einheit voraus, die bloß durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen nicht vorhanden ist, nämlich ein *Quantum*, das erst im Schematismus thematisch werden kann und also unter die Bedingung der reinen Synthesehandlung fällt. (Vgl. Kap. 3.4.3)

Begriff kann nur eine unendliche Mannigfaltigkeit „*unter sich*“, aber nicht „*in sich*“ enthalten.<sup>8</sup> (B 40) Daraus folgt, dass die Vorstellbarkeit der Gegenstände überhaupt nicht durch Begriffe bedingt sein kann. So wenig Unterschied überhaupt ein reiner Begriff ist, so wenig können die Begriffe von Raum und Zeit auseinander oder aus einem übergreifendem Begriff abgeleitet werden.

Da Raum und Zeit ebenso wenig empirisch angetroffen werden können, müssen sie *rein* angeschaut werden. Dieses reine Anschauen kann kein Empfinden sein, weil Raum und Zeit, um *jedem* Bestimmten vorausgehen zu können, überhaupt größer sind als jedes *bestimmte* Verhältnis in Raum und Zeit. Raum und Zeit müssen deshalb als „unendlich *gegebene[n]* Größe[n]“ angeschaut werden. (B 39) Obgleich also einsichtig ist, warum Raum und Zeit keine diskursiven Begriffe sind, bleibt dennoch die Frage, wie Raum und Zeit angeschaut werden können, wenn sie nicht empfunden werden können. In den *Allgemeinen Anmerkungen* (B 59ff.) sagt Kant, dass „die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung“ die Art ist, „wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird“. (B 67-8) In der Anschauung von Raum und Zeit schaut das empirische Subjekt also *sich selbst* an, und wird durch sich selbst affiziert.<sup>9</sup> Die kantische Lehre der Sinnlichkeit ist eine Lehre der *doppelten* Affizierung: Die Empfindung verursacht sozusagen in dem Subjekt nicht nur eine Empfindung, sondern erweckt eben auch eine Selbsttätigkeit, nämlich die des Vorstellens.<sup>10</sup> In den nächsten Abschnitten wird diese doppelte Affizierung weiter erklärt.

Die Darstellung der metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit bliebe unvollständig, wenn nicht darauf hingewiesen würde, dass die unendliche gegebene Größe des Raumes eine andere als die der Zeit ist. Der Raum bezieht sich nur auf Gegenstände, sofern sie als *äußere* vorgestellt werden. Die Zeit bezieht sich auf schlechthin alle Vorstellungen. Die *Wahrnehmung* der Gegenstände ist also im Raum und in der Zeit, aber das *Bewusstsein* der Gegenstände überhaupt, mithin alle möglichen Begriffe, ist primär zeitlich. Eine Mannigfaltigkeit von wahrgenommenen Körpern kann *gleichzeitig* nebeneinander, d.h. im Raum, bestehen. Die Dinge sind aber nicht nur voneinander un-

<sup>8</sup> Vgl. Höffe 2002, S. 96: „Nach dem zweiten, positiven Argument handelt es sich bei Raum und Zeit um unendliche Größen, die nicht eine unendliche Menge von Vorstellungen ‚unter sich‘, sondern eine unendliche Menge von Gegenständen ‚in sich‘ enthalten.“

<sup>9</sup> Vgl. Mohr (1991), S. 64: „Es geht hier nicht darum, ein von anderen verschiedenes Bewußtseinssubjekt zu identifizieren, das eine Selbstanschauung hat, sondern darum, daß ein Subjekt, das sich den Inhalt einer solchen Anschauung zuschreibt, statt ihn auf Gegenstände außer ihm zu beziehen, implizit Kenntnis davon haben muß, daß es die Selbstzuschreibung zu Recht vornimmt.“

<sup>10</sup> Vgl. Moors 1991, 11: „[Kant] stellt mit anderen Worten in Evidenz, dass und wie das rein ästhetische *bestimmende* Selbst formell, auf die Weise des Vorbringens einer *Aluid*-Vorstellung, gleichursprünglich auch sich selbst vorbringt.“ (Orig.: „[Kant] stelt met andere woorden in evidentie dat en hoe het zuiver esthetisch *bepalende* zelf formeel, op de wijze van het poneren van een *aluid*voorstelling, gelijkoorspronkelijk ook zichzelf poneert.“)

terschieden, sondern können eben auch unterschiedliche Bestimmungen haben, zum Beispiel ein und derselbe Mensch, der zunächst Kind und dann Erwachsener ist. Solche „kontradiktorisch-entgegengesetzte[n] Bestimmungen in einem Dinge“ können „nur in der Zeit,... nämlich *nach einander*, anzutreffen sein“. <sup>11</sup> (B 48-9) Schließlich ist über Raum und Zeit noch zu erwähnen, dass räumliche Bestimmungen immer auch in der Zeit sein müssen, aber das zeitliche Bestimmungen ohne Raum bestehen können. <sup>12</sup> So sind logische Ableitungen nicht räumlich, aber sie müssen als Reihenfolge, also ‚A → B‘, in der Zeit vorgestellt werden. Ebenso muss selbst die rein logische, analytische Zergliederung eines Begriffs im Bewusstsein mittels der Zeit vorgestellt werden.

## 2.4 Transzendente Erörterung der Anschauung

Kant versteht unter der *transzendentalen* Erörterung „die Erklärung eines Begriffs, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann“. (B 40) Bisher hat sich hinsichtlich dieser Frage ergeben, dass die Möglichkeit der Erkenntnis im Sinne einer widerspruchsfreien Beziehung zum mannigfaltigen Gegebenen nur durch seine Anschauung in Raum und Zeit denkbar ist. Die mögliche Synthese mit der sinnlichen Anschauung setzt nämlich voraus, dass das Mannigfaltige als *unterschiedene* Vorstellungen in der Anschauung wäre. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellung muss durch eine Sinnlichkeit a priori, die Anschauungsformen a priori von Raum und Zeit, vermittelt werden. (Sogar die apodiktischen Urteile in der Mathematik und der reinen Geometrie sind nur durch eine solche Sinnlichkeit a priori möglich, weil sie immer auf reine Mannigfaltigkeit bezogen sind.) Gleichwohl erscheint *durch* diese Anschauungsformen a priori der Inhalt, der erkannt werden soll, nämlich das *Ding*. Dies ist wieder die Anschauung nicht als Vermittlung, sondern als *Zweck* betrachtet. Die Darstellung der Sinnlichkeit a priori durch die transzendente Erörterung als *Prinzip* der Möglichkeit reiner Erkenntnis heißt deshalb, dass die sinnliche Anschauung als der Bezug auf das Ding an sich überhaupt, d.h. als Anschauung überhaupt, dargestellt werden muss.

---

<sup>11</sup> Vgl. Mohr (1991), S. 81: „Auf den Begriff innerer Veränderung angewandt geht es zum anderen um Bedingungen, unter denen eine Vielzahl von Fällen des Auftretens von Vorstellungen als *innere Veränderung* und diese als Zustandswechsel eines und desselben Subjekts wahrgenommen werden kann.“

<sup>12</sup> Vgl. Mohr (1991), S. 92: „Das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn wird jetzt nicht mehr als das eines Parallelismus oder einer Koordination angegeben, sondern als das einer *Subordination* des äußeren Sinns unter den inneren. Als Vorstellungen sind alle, auch die Vorstellungen, die äußere Phänomene zum Inhalt haben, psychologische Phänomene und als solche zum inneren Sinn zu rechnen. In dieser Sichtweise bilden also die Vorstellungen, die äußere Phänomene zum Inhalt haben, eine Teilmenge der Klasse der ‚psychologischen Phänomene‘. Alle Vorstellungen gehören zum inneren Sinn und stehen unter der Zeitform, einige von ihnen gehören darüber hinaus noch zum äußeren Sinn und stehen unter der Raumform.“ Dieses Ergebnis ist eben auch wichtig, um die Funktion des Schematismus richtig zu verstehen.

Demzufolge muss die Anschauung, sofern sie *a priori* ist, zugleich als der *unmittelbare* Bezug auf Gegenstände gedacht werden. Doch, die *sinnliche* Anschauung ist nur *a priori*, insofern sie das Angeschaute bedingt, und nicht, insofern sie durch Empfindungen auf die Dinge selbst bezogen ist. Die transzendente Erörterung von Raum und Zeit muss die Erscheinungen, welche die Vorstellungen *a priori* sind, deswegen auf die Empfindungen beziehen. Das Verhältnis von Erscheinung und Empfindung überhaupt ist als ein Verhältnis von Form beziehungsweise Inhalt aufzufassen. In diesem Licht erklärt Kant, dass die Anschauung im Sinne einer Empfindung eine „*unmittelbare Vorstellung*“ ist, die durch „die formale Beschaffenheit [des Gemüts] von Objekten affiziert zu werden“ bedingt ist. (B 41) Das heißt, dass die Unmittelbarkeit der Anschauung, d.h. die Realität der Gegenstände, den Bedingungen von Raum und Zeit unterliegt, weil die Empfindungen *Vorstellungen* sind, die also die Form der Erscheinung haben.

Diese Beziehung aufeinander von Erscheinung und Empfindung durch den Terminus ‚unmittelbare Vorstellung‘ ist trotzdem problematisch, weil sich erwiesen hat, dass sie einerseits *a priori* und andererseits *a posteriori* sind, was deshalb heißt, dass sie als Form und Inhalt einander entgegengesetzt sind. Gleichwohl sind die Bedingungen von Raum und Zeit nur Anschauungsformen *a priori* *durch* die Unmittelbarkeit der Anschauung, welche die *Realität* der Vorstellungen, auf die sie als Mittel abzielen, ist. Die Affizierung des Subjekts ist deswegen nicht bloß für seine Empfindlichkeit zuständig, sondern eben auch dafür, dass das empirische Subjekt eine spontane Wirkung hat, d.h. sich selbst affiziert, wodurch die Empfindungen in der Erscheinung vorgestellt werden. Das Primat der Affizierung widerspricht tatsächlich der Notwendigkeit der reinen Anschauungsformen, aber nur insofern letztere objektiv auf Gegenstände bezogen sind. Der A-priori-Charakter der Anschauungsformen verschwindet keineswegs, weil das Primat der Affizierung gerade zum Ausdruck bringt, dass das empirische Subjekt sich *aufgrund* seines A-priori-Charakters, affiziert werden zu müssen, immer nur *a posteriori* auf Gegenstände, d.h. nur insofern es von ihnen affiziert wird, beziehen kann.

Diese Eigentümlichkeit des empirischen Subjekts ist das, was Sinnlichkeit *a priori* bei Kant ist. Gleichwohl drückt diese Sinnlichkeit *a priori* in der Form der Notwendigkeit eine Nicht-Notwendigkeit, d.h. eine Kontingenz *als* Kontingenz, aus, was einen Gesichtspunkt der Notwendigkeit voraussetzt, aus dem die Gültigkeit der sinnlichen Vorstellungen durch eine *Beschränkung* mit Notwendigkeit eingesehen werden kann. Diese *Relativierung* besteht darin, dass die sinnlichen Vorstellungen nur *subjektive* Gültigkeit haben, weil die sinnliche Anschauung „bloß im Subjekte... ihren Sitz hat“. (B 41) Die Subjektivität der Anschauung ist die Beschränkung der Anschauung durch die Sinnlichkeit, womit ausgedrückt worden ist, wie das empirische Subjekt die Beziehung auf das Ding an sich *a priori* bedingt, weshalb zum Beispiel Höffe sie die „apriorische Subjektivität“ nennt. (Höffe 2002, 109) Aus der Tatsache, dass die Relativierung letztlich eine Subjektivierung ist, folgt eben auch, dass die subjektive Gültigkeit der sinnlich gegebenen Dinge nicht notwendig für alle Anschauungsarten gilt, sondern nur

für die unsere. Die Sinnlichkeit a priori ist deshalb erst adäquat ausgedrückt, wenn sie als die von außen kommende Beschränkung der Anschauung überhaupt, die lediglich *unsere* Anschauungsart betrifft, eingesehen wird.<sup>13</sup>

Das *transzendente* Element dieser Einsicht ist, dass Raum und Zeit die nicht sosehr *subjektiv-notwendigen*, sondern eher die *notwendig-subjektiven* Bedingungen sind, um uns wirklich durch Anschauung auf das Ding an sich beziehen zu können, ohne welche die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori nicht denkbar ist. Damit ist die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik aber noch nicht vollbracht, weil die als Subjektivität ausgedrückte Sinnlichkeit zwar transzendental und mit Notwendigkeit ausdrückt, dass wir nur auf *beschränkte* Weise auf das Ding an sich bezogen sind, aber dadurch wird die wirkliche Anschauung, die endlich und kontingent ist, als solche nicht notwendig. Eher das Gegenteil ist wahr: Der Ausdruck hebt für Kant den A-posteriori-Charakter der Anschauung nicht auf, sondern hebt ihn hervor und betont also, dass wir *notwendigerweise* zwischen a priori und a posteriori unterscheiden müssen. Da die Sinnlichkeit eine Beschränkung der Anschauung ist, die letzterer nicht im absoluten Sinn zugeschrieben werden kann, kann die mit Notwendigkeit gedachte Endlichkeit des empirischen Subjekts nicht durch dieses selbst gedacht werden, sondern muss die Perspektive, aus der wir die Kontingenz als Kontingenz einsehen, etwas anderes sein.

## 2.5 Vollendung der Beschränktheit der sinnlichen Anschauung

Es gibt jetzt grundsätzlich *zwei* Perspektiven. Die erste ist diejenige Perspektive des empirischen Subjekts, in der sich die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich manifestiert; die zweite ist diejenige, in der dieser Unterschied als notwendig für das empirische Subjekt eingesehen wird. Ich meine, dass die transzendente Erörterung letztlich darauf angelegt ist, die erste Perspektive solcherart darzustellen, dass sie im Lichte der zweiten Perspektive beurteilt werden kann. Dies ist der Schlussstein der transzendentalen Ästhetik, weil durch diese Beurteilung die Unmittelbarkeit der Anschauung, der Zweck aller Erkenntnisse, unabhängig von der Sinnlichkeit gedacht werden kann, was für die Möglichkeit reiner Erkenntnis unentbehrlich ist. Gleichwohl kann die zweite Perspektive nur *explizit* machen, was in der ersten Perspektive bereits vorhanden sein muss. Das empirische Subjekt muss deswegen *selbst* einen Anlass für die

---

<sup>13</sup> Deshalb meint Moors zu Recht, dass „der rezeptive Charakter des Anschauungsvermögens, durch das dieses transzendental ästhetische Subjekt sich als solches definiert, muss essenziell betont werden.“ (Moors 1991, 9) (Orig.: „[h]et receptieve karakter van het intuïtievermogen waardoor dit transcendentaal esthetische subject zich als dusdanig definieert, moet essentieel benadrukt worden“) Erst als diese „*intuitus derivatus*“, also *nicht* Anschauung überhaupt, „weiß dieses Subjekt sich in einem Abhängigkeitsbezug hinsichtlich alles, was ihm auf innerem oder äußerem (auf jeden Fall sinnlichem) Weg gegeben sein kann, gestellt“. (9) (Orig.: „weet dit subject zich in een afhankelijkheidsrelatie geplaatst ten opzichte van alles wat hem langs innerlijke of uiterlijke (in elk geval zintuiglijke) weg gegeven kan zijn“)

Möglichkeit reiner Erkenntnis bieten, obgleich *durch* sinnliche Anschauung solche Erkenntnis schlechtweg unmöglich ist.

Die sinnliche Realität, die Empfindung, ist eine *veranlasste* Realität, die nur *im Subjekt* ist. Sie kann nur durch ein Ding an sich veranlasst sein, weil sie sonst nicht Realität wäre. Ebenso ist die sinnliche Realität auf dieses Subjekt, für das sie ist, *beschränkt*, was heißt, dass sie „an sich, außer dem Subjekte, nichts“ ist. (B 51) Die Realität, insofern sie in Raum und Zeit vorgestellt wird, ist in der Tat keine „absolute Realität“. (Höffe 2002, 110) So folgt aus der Eigentümlichkeit des empirischen Subjekts, dass die *empirische Realität* der Dinge von den *Dingen an sich* auf solche Weise unterschieden werden müssen, dass die empirische Realität uns absolut nichts über die Beschaffenheit des Dinges an sich lehren kann. Diese Einsicht ist tatsächlich *transzendental*, weil sie über die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori lehrt, dass letztere nur „ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen“ möglich ist. (B 43-4) Also gilt selbst für die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, dass sie nicht als adäquater Ausdruck des Dinges an sich genommen werden kann, sondern nur für ein empirisches Subjekt ist.

Daraus folgt eben, dass Raum und Zeit „nichts“ sind, „so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und [ihnen] als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegen, annehmen,“ was Kant die *transzendente Idealität* von Raum und Zeit nennt. (B 44) Die transzendente Idealität von Raum und Zeit lässt sich gleichwohl nicht verstehen, sondern ist doppeldeutig, weil der Realitätsgrund der Empfindung das Ding an sich sein muss: Außerhalb dessen, was durch das Ding an sich veranlasst zu sein scheint, kann es eben auch keine Realität geben – eben auch keine empirische. Die Realität des Empirischen *muss* also das Ding an sich sein. Das heißt aber, dass die empirische Realität nur *ist*, sofern sie Ding an sich ist, demnach kann die sinnliche Anschauung allein wohl eine Empfindung vorstellen, diese aber nicht *im Bewusstsein*, d.h. als *Erkanntes*, vorstellen.

Zuerst muss diese Doppeldeutigkeit sich auf der Ebene des empirischen Subjekts manifestieren, um erst danach von uns begriffen werden zu können. Meine Interpretation, wie sich diese Doppeldeutigkeit auf dieser Ebene manifestiert, beruht auf dem bereits erwähnten Zitat, in dem Kant auf die zweite Affizierung, die Selbst-Affizierung, hinweist.<sup>14</sup> In diesem Kontext erwähnt Kant nämlich auch, dass die „eigene Tätigkeit“ des empirischen Subjekts „ein innerer Sinn seiner Form nach“ ist, was eben heißt, dass „dieses Setzen ihrer Vorstellung“ immer *in der Zeit* gedacht werden muss. (B 67-8) Diese Textstelle könnte interpretiert werden, als wollte Kant die Doppeldeutigkeit, dass die empirische Realität nicht Ding an sich, aber gleichwohl nur Realität ist, weil sie ein unmittelbarer Bezug auf das Ding an sich ist, auf eine nicht widersprüchliche Weise

---

<sup>14</sup> Vgl. auch Mohrs (1991) Überlegung: „Der innere Sinn als Vermögen der inneren Selbstanschauung.“ (Mohr 1991, 158 ff.)



erfassen, indem er sie in der Zeitform stellt.<sup>15</sup> Indem diese Doppeldeutigkeit nämlich heißt, die empirische Realität wäre *unmittelbar* Ding an sich und nicht Ding an sich, so wäre sie ein Widerspruch.

Die Realität ist im Übergang von Ding an sich zur empirischen Realität, die Kant schon als *Veranlassung* bestimmt hat, das Gleichbleibende; der Übergang vom Ding an sich zur Vorstellung der Realität in der Erscheinung, d.h. Empfindung, dagegen ist der Übergang vom Ersteren zu einem ihm *kontradiktorisch* Entgegengesetzten. In diesem Sinne sind Ding an sich und Erscheinung beide „kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen“ derselben Realität, demnach könnte die Realität selbst, die beide Bestimmungen sein muss, „nur in der Zeit“ ohne Widerspruch gedacht werden. (B 48-9) Das Ding an sich und die empirische Realität können als *eine* Realität nur *nacheinander* vorgestellt werden, wobei das Ding an sich tatsächlich der Anlass der empirischen Realität ist. Obgleich diese Vorstellung des Verhältnisses zwischen Ding an sich und empirischer Realität die Vorstellung des Setzens der Vorstellung ist, muss selbige wieder subjektiviert werden, da die Notwendigkeit, das Ding an sich als Anlass der empirischen Realität aufzufassen, nur gilt für ein Wesen, für das die *angeschaute* Realität und die Realität *an sich* kontradiktorische Bestimmungen desselben sind.

Merkwürdigerweise spielt die reine Anschauungsform des Raumes für Kant offenbar keine Rolle in der Möglichkeit der Vorstellung des Setzens der Vorstellung. Aufgrund der Vorstellungsweise des Verhältnisses zwischen Ding an sich und empirischer Realität muss das Ding an sich nämlich *außerhalb des Subjekts* gestellt werden. Die Äußerlichkeit des Dinges an sich kann allerdings nicht in der kantischen Auffassung von Raum begriffen werden, weil Subjekt und Ding an sich nicht „als in verschiedenen Orten“ vorgestellt werden können, da sie als Bedingung beziehungsweise Bestimmung nicht wesensgleich sind und deshalb nicht im selben Raum vorkommen können, doch Kant hat keinen anderen Sinn von Äußerlichkeit entwickelt. (B 38) Wir werden in Kapitel 5 und 6 sehen, dass Hegel Kant an dieser Stelle angreift, weil Kant nach Hegel die Äußerlichkeit des Dinges an sich nicht erklären kann.

Ein anderes Problem ist, dass die Zeit anscheinend grundsätzlich benutzt wird, um die möglichen Widersprüchlichkeiten in den Vorstellungen, zumeist in der Vorstellung der Realität überhaupt, zu vermeiden. Dieses Widerspruchsfreisein scheint mir dafür erforderlich, dass der Verstand, der im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch ausführlich zur Sprache kommt, sich sinnvoll auf die sinnliche Anschauung beziehen kann. Gleichwohl leugnet Kant, dass es einen solchen *inneren* Zusammenhang von Verstand

---

<sup>15</sup> Mohr (1991) suggeriert ebenso diese *andere* Bedeutung von innerem und äußerem Sinne, wenn er sie anwendet um den Bezug des Subjekts auf dem Ding zu kennzeichnen. Vgl. Mohr (1991), S. 74: „Der Gegensatz des inneren Sinns sind dann meine Vorstellungen *als Vorstellungen*, als meine Zustandsmodifikationen, im Unterschied zum äußeren Sinn, dessen Gegenstand Dinge und Dingeigenschaften sind.“ Gleichwohl wird dieser Zusammenhang von innerem und äußerem Sinne bei Kant nicht innerlich entwickelt, sondern sie bleibt bloß deskriptiv.

und Anschauung gäbe, weil ihre Beziehung synthetisch ist. Auch an dieser Stelle wird Hegel Kant kritisieren, und behaupten, dass die Anschauungsform nicht ohne ihren inneren Bezug auf den Verstand dargestellt werden kann. Dasjenige aber, was wir jetzt von Kants nur als in der Zeit vorstellbarer Vorstellung der Realität überhaupt festhalten müssen, ist, dass diese Vorstellung der Vorstellung wieder etwas Subjektives ist, mit dem die Realität der Empfindung nicht *als* Realität vorgestellt worden ist.

Aus dieser letzten Relativierung folgt, dass selbst die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, die das rein Angeschaute ist, die Realität des Empirischen nicht adäquat ausdrücken kann. Demzufolge kann die einzige für uns vorhandene Anschauung, die sinnliche, niemals eine Empfindung als solche vorstellen, obgleich erstere eine Bedingung der Möglichkeit der Vorstellbarkeit letzterer ist. Die transzendente Ästhetik hat dadurch letztendlich ein *negatives* Resultat. *Bloß* sinnlich kann die empirische Realität der Empfindung nicht im Bewusstsein vorgestellt werden. Der Grund dafür ist eigentlich bereits angegeben, weil sich jetzt ergibt, dass das Absehen von aller Realität in der sinnlichen Anschauung, um ihren A-priori-Charakter übrig zu behalten, zu einer *reinen* Mannigfaltigkeit der Vorstellungen führt, in der immer noch von der Realität in der Empfindung abgesehen wird; da selbst die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen durch die vorherige Überlegung subjektiviert worden ist, und nur die *Erscheinungsweise*, nicht aber die *Realität* eines Gegenstandes betrifft. Einfacher gesagt: Bloß sinnlich kann keine Empfindung für das Bewusstsein bestimmt sein, weil reine Mannigfaltigkeit nur Unterschied überhaupt, d.h. mehrere Bestimmungen überhaupt, ermöglicht, aber, dass die *Einheit* der Bestimmung dadurch noch nicht für das Bewusstsein ist.<sup>16</sup> Die wahre Beschränkung der sinnlichen Anschauung ist deshalb, dass durch sie keine *Einheit* vorgestellt wird, obgleich sie Einheit anschauen muss, um Empfindungen anschauen zu können.

## 2.6 Intellektuelle Anschauung

Es ist nach Kant für die Anschauung überhaupt, nicht bloß die menschliche, als solche nicht unmöglich, Einheit anzuschauen, die zugleich *unmittelbar* als Einheit vorgestellt wird. Eine solche Anschauung wäre *intellektuell*. In den *Allgemeinen Anmerkungen* (B 59ff.) widerlegt Kant, unter anderem, dass die sinnliche Anschauung eine intellektuelle sein könnte, was heißt, dass eine unmittelbare Vorstellung der angeschauten Einheit unmöglich ist. Die Anschauung kann nur „intellektuell“ sein, wenn durch sie allein „alles Mannigfaltige im Subjekt *selbsttätig* gegeben wäre“. (B 68) Das „Selbsttätig-

---

<sup>16</sup> Mohr (1991) zieht daraus den richtigen Schluss: „Aus den Erörterungen folgt, daß die Explikation dessen, was bei Kant unter ‚innere Selbstanschauung‘ zu verstehen ist, mit den Mitteln der transzendentalen Ästhetik allein gar nicht möglich ist, weil die in Frage kommenden Sachverhalte, die der Explikation dienen könnten, Kants eigenen Voraussetzungen nach mehr umfassen, als die Theorie der Sinnlichkeit abzudecken imstande wäre.“ (Mohr 1991, 66) Es wird sich aber ergeben, dass Kant die eigentliche Konsequenz dieser Einsicht, nämlich dass seine empirische Voraussetzung als solche problematisch ist, nicht zieht.

gegeben-Sein' alles Mannigfaltigen kann systematisch so verstanden werden, dass die Einheit der Mannigfaltigkeit unmittelbar in der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen vorhanden ist. Die *sinnliche* Anschauung ist aber die „Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird“, also das, was erst durch ein Affiziert-Werden in ihm vorhanden ist. (B 68) Dieses Vorhandensein ist durch die zweite Affizierung, die des Setzens der Vorstellung, vermittelt. Daraus folgt, dass die sinnliche Anschauung „*nicht ursprünglich* [ist], d.i. nicht eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)“. (B 72)

Hinsichtlich der Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung meint Höffe, dass „weil es über das Urwesen keine objektive Erkenntnis gibt, Kant auf derartige Fragen nicht ein[geht]“. (Höffe 2002, 111; vgl. AA3, B 66ff.) Höffe hat diese Meinung, weil Kant „lediglich“ sagt, (111) dass wir uns von einer intellektuellen Anschauung „nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen“ können. (B 312) Im Gedanken einer intellektuellen Anschauung ist meines Erachtens jedoch eine wichtige Einsicht enthalten. Unser Ergebnis ist nämlich, dass die sinnliche Anschauung sich rein negativ zum Dasein der Dinge verhält, nämlich als Rezeptivität für die Dinge an sich, ohne dass darin *erkannt* wird, was die Dinge an sich sind, weil die Einheit nicht bloß sinnlich vorgestellt werden kann. Diese Rezeptivität setzt gleichwohl voraus, dass das Subjekt tatsächlich auf die Dinge an sich bezogen ist, d.h. überhaupt Anschauung ist. Dass die sinnliche Anschauung in der Tat Anschauung ist, können wir nur durch die negative Darstellung einsehen, dass wir die angeschaute Einheit nur nicht vorstellen können.

Wir können deshalb Höffe nicht zustimmen, dass Kant auf derartige Fragen nicht eingehen würde. Im Gegenteil, der Gedanke an ein Urwesen ist unbedingt nötig, um die *wirkliche* Beschränkung der sinnlichen Anschauung, nämlich, dass sie die angeschaute Einheit nicht vorstellen kann, einsehen zu können. Erst jetzt sehen wir vollkommen ein, dass die Möglichkeit reiner Erkenntnisse a priori durch eine *positive* Beziehung auf die Einheit in der Anschauung möglich ist, aber dass diese Bedingung *nicht* durch die sinnliche Anschauung allein realisiert werden kann. Die Vorstellung kann also nicht die einzige Vermittlung der Anschauung - diese als Zweck aller Erkenntnis betrachtet - sein. Die Unvorstellbarkeit einer intellektuellen Anschauung öffnet unsere Augen für eine weitere Vermittlung, ohne welche keine Erkenntnis möglich ist: der *Verstand* oder das *Denken*. Die Vermittlung des Denkens, durch das wir die Einheit der Anschauung ins Bewusstsein bringen können, und seine *transzendente* Bedeutung werden in der *Transzendentalen Analytik* präsentiert.

## ***B. Der Verstand und die transzendente Deduktion***

### **2.7 Einleitung**

Das systematische Resultat der transzendentalen Ästhetik ist, dass, aufgrund der Eigentümlichkeit des empirischen Subjekts, wohl die Mannigfaltigkeit, aber nicht die Einheit in der Anschauung, ohne welche wir keine Gegenstände bestimmen können, vorgestellt werden kann. Am Ende kann die unmittelbare Anschauung nur als Unterschied, d.h. als die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, die in den reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit strukturiert sind, zur Vorstellung kommen. Dadurch erscheint die Realität der Empfindungen, welche die eigentliche Realität in der sinnlichen Anschauung ist, nicht als solche. Gleichwohl *muss* die Einheit bereits durch sinnliche Anschauung vorhanden sein, anders wäre Erkenntnis, deren Zweck die Anschauung ist, gar nicht möglich. Anders gesagt, diese Einheit ist durch sinnliche Anschauung nur *a posteriori*, also nicht *a priori*, was hier heißt, nicht *im* Subjekt. Um eben die Einheit der Anschauung *im Subjekt* zu haben, ist eine weitere Vermittlung nötig, diesmal nicht die Vorstellung, sondern das *Denken*.

Das Denken ist das Intellektuelle, das in der sinnlichen Anschauung nicht vorhanden ist, weil diese keine *intellektuelle* Anschauung ist, ohne welche keine Bestimmung *a priori* des Gegenstandes möglich ist. Die Frage, wie eine solche Bestimmung möglich sei, ist für Kant das Problem der Einheit des Gegenstandes. Das Problem der *Einheit* in unserer Beziehung zu den Gegenständen behandelt Kant in der *Transzendentalen Analytik*, deren erster Teil im vorliegenden Kapitel dargestellt wird. Die sinnliche Anschauung ist zwar eine unmittelbare Anschauung auch der Einheit der Empfindung, aber sie kann sich selber nicht unmittelbar anschauen - sonst wäre sie intellektuell - sondern nur vorstellen. Das *Bewusstsein* der Einheit in der Anschauung, d.h. das Intellektuelle, muss über ein anderes Vermögen, nämlich das des Verstandes, vermittelt werden. Die Untersuchung des Verstandesvermögens, welche die Aufgabe der transzendentalen Analytik ist, gilt deshalb unter der Bedingung, dass das Ding an sich aufgrund der Eigentümlichkeit des empirischen Subjekts das *Äußere* ist.

Obleich wir auch schon gesehen haben, dass Kant die Äußerlichkeit des Äußeren nicht wirklich erklärt, ist zuerst zu erläutern, wie das Verstandesvermögen unter dieser Bedingung als transzendente Möglichkeitsbedingung reiner Erkenntnis gedacht wird. Der transzendente Charakter des Verstandes ist grundsätzlich die Vermittlung durch das Denken in der Beziehung der Anschauung auf das Ding an sich, insofern diese als *Bewusstsein* zu charakterisieren ist. Die Lehre des Denkens ist die *Logik*, und diese Lehre, sofern sie zu der Möglichkeit reiner Erkenntnis *a priori* beiträgt, die *trans-*

*zendente Logik.* Die transzendente Logik ist eine *reine* Logik, was heißt, dass sie vollständig a priori im Subjekt, sofern es Verstand ist, ist, weil sie die „Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt“ ist. (B 76) Die transzendente Logik ist eine allgemeine Logik, die von der *angewandten* Logik unterschieden werden sollte: Die reine Logik, die nichts Empirisches enthält, ist das Prinzip der angewandten Logik, die auch unter empirischen Bedingungen steht.<sup>17</sup>

Die *transzendente* Logik kann dadurch nur diejenigen Erkenntnisse a priori enthalten, „dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen... lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sein“. (B 80) Vorstellungen müssen in der Tat noch ‚angewandt‘ werden, weil sich bereits ergeben hat, dass Vorstellungen an sich noch unbestimmt sind, weil sie, ob sie nun Vorstellungen von Begriffen oder Anschauungen sind, nur vermittelt der Sinnlichkeit möglich sind, obgleich sie Bestimmtheit haben müssen. Um Vorstellungen nach ihrer *transzendentalen* Anwendung und Möglichkeit darzustellen, soll der Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes notwendigerweise etwas *hinzugefügt* sein, weil die Vorstellung an sich keine Einheit hat.

An dieser Stelle leuchtet zum ersten Mal ein, dass unsere Erkenntnisse, da sie sowohl vorgestellt als auch bestimmt sein müssen, in der Tat nur *synthetisch* sein können, weil die Notwendigkeit einer *Hinzufügung* nämlich heißt, dass eine Synthese nötig ist. Um den Vorstellungen Einheit hinzufügen zu können, verfügen wir zwar über keine angemessene Anschauung, aber wenn wir die Einheit in dem synthetisierenden Subjekt suchen, d.h. als eine *Handlung durch Selbsttätigkeit* erfassen, kann die Einheit der Vorstellung gedacht werden. Die Synthesehandlung, insofern sie *a priori* ist, muss intellektuell sein, also eine Synthese, die den Regeln des Verstandes unterliegt. Das heißt grundsätzlich, dass die Synthese einen *Begriff* haben muss, weil die Hinzufügung einer Einheit a priori, ohne welche die Bestimmung eines Gegenstandes unmöglich ist, nur durch eine reine Denktätigkeit, d.h. Begriff, verrichtet werden kann. Daraus folgt eben, da die Bestimmung eines Gegenstandes schlechtweg das ist, was wir *Erfahrung* nennen, dass der Verstand *konstitutiv* für die Erfahrung selbst ist; und wir nur dasjenige erfahren können, was wir auf irgendeine Weise begriffen haben. Es ist die Frage, ob und wie ein solcher synthetischer Begriff möglich ist.

Hinsichtlich dieser Frage ist zu bemerken, dass die Bestimmung eines Gegenstandes nur durch Anschauung zu gewinnen ist. Der Verstand, der das Angesehene als Einheit *denkt*, verhält sich zu diesem Zweck der Anschauung, d.h. dem bestimmten Gegenstand oder der Erkenntnis überhaupt, aber nur als ein *Mittel*. Das wirkliche Problem der transzendentalen Analytik, wie der Verstand der reinen Mannigfaltigkeit der Vorstellungen Einheit beibringen kann, ist deswegen nicht, woher diese Einheit kommen

---

<sup>17</sup> Kant erklärt, dass „die allgemeine und reine Logik“ sich zur angewandten Logik verhält „wie die reine Moral... zu der eigentlichen Tugendlehre“. Die Moral enthält „die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt“, wogegen die Tugendlehre „diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen, und Leidenschaften... erwägt“. (B 79)

könnte, sondern wie die Einheit der Anschauung, die mit der sinnlichen Anschauung gegeben ist, aber durch sie nicht als solche hervorgehoben werden könnte, durch eine synthetische Beziehung mit dem Verstand doch hervorgehoben werden könnte. Dies ist die Frage nach der *Vermittlung* durch den Verstand, die konstitutiv für die Erfahrung ist, und demnach vermittelt der Verstand auch *alle* möglichen und wirklichen *Erkenntnisse*. Die Einheit, die der Verstand der reinen Mannigfaltigkeit der Vorstellungen sinnvoll beibringen kann, muss einen synthetischen Charakter haben, weshalb die reinen Verstandesbegriffe *notwendig* sein sollen, aber keineswegs *evident*, d.h. bloß analytisch, sein können.

Die in der Verbindung gesuchte Übereinstimmung zwischen der Einheit der Anschauung und der durch den Verstand herbeigeführten Einheit ist keineswegs evident. *Wie* genau Begriffe, zwar bloß Mittel, zweckmäßig auf Gegenstände bezogen werden können, wonach Erfahrung möglich ist, ist die Frage. Die Erfahrung selbst, insofern sie *bestimmt* ist, kann bei der Beantwortung dieser Frage keine Auskunft geben, weil die Möglichkeit der Erfahrung jeder wirklichen Erfahrung a priori vorausgehen muss. Die synthetische Einheit a priori bezieht sich also nicht auf wirkliche Erfahrungen, sondern auf die ursprüngliche Verbindung von Begriff und Anschauung, d.h. von Gedachtem und Angeschautem, die der einzige Grund für Erkenntnis sein kann, wobei die Erfahrung selbst wiederum nur *Mittel* zu einer solchen synthetischen Erkenntnis ist.

Die reine Synthese a priori von Begriff und Anschauung, deren Möglichkeit darzustellen die Aufgabe der transzendentalen Analytik ist, muss den Begriff mit demjenigen in der sinnlichen Anschauung verbinden, was unmittelbar das Ding an sich zum Ausdruck bringt. Es wird sich ergeben, dass für Kant diese mögliche Übereinstimmung nur als *Problem* eingesehen werden kann, und wir erst dadurch einen *Begriff* der Synthese bekommen können. In der transzendentalen Analytik versucht Kant deshalb, das Problem des Zwecks der Anschauung, das sich aus der transzendentalen Ästhetik ergeben hat, nicht zu lösen, sondern das Problem zu *begreifen*. Zugleich ist es Kants Absicht, dass in diesem *problematischen Begriff* die synthetische Vereinigung von Begriff und Anschauung gedacht worden ist. Diesen Begriff nennt Kant *das Noumenon*. Den Begriff des Noumenons werden wir erst am Ende von Kapitel 3 erreicht haben, aber hiermit ist bereits die Endstation des ersten Teils meiner Studie angegeben.

Meine Studie beschränkt sich auf den ersten Teil der transzendentalen Logik: die transzendente Analytik. Diese behandelt zwei Dinge, die für meine Studie überaus wichtig sind: die transzendente Deduktion und die Aufstellung des problematischen Begriffs des Noumenons. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der transzendentalen Deduktion, Kapitel 3 mit dem problematischen Begriff des Noumenons, der im zweiten Buch der transzendentalen Analytik: die *Analytik der Grundsätze*, das sich vor allem mit der *Urteilkraft* beschäftigt, entwickelt wird. Der zweite Teil der transzendentalen Logik, den ich in meiner Studie nicht behandle, ist die transzendente Dialektik. Die transzendente Dialektik entfaltet den rein spekulativen Vernunftgebrauch in transzen-

dentaler Hinsicht, der durch ein regulatives Prinzip ermöglicht worden ist. Das regulative Prinzip ist der absolute Punkt, der allen weiteren Vernunftgebrauch bedingt, und ist damit der höchste Punkt der theoretischen Philosophie Kants, also unser Zugang zum Standpunkt der reinen Vernunft selbst. Die reine Vernunft, die in der transzendentalen Dialektik angenommen wird, wird durch die transzendente Analytik als der problematische Begriff des Noumenons bewiesen. Die transzendente Analytik soll daher den Beweis liefern, dass reine Erkenntnis a priori überhaupt möglich ist.

Doch im Vorgriff auf das Resultat ist zu erwähnen, dass das Resultat der transzendentalen Analytik *negativ* ist, d.h. keine *wirkliche* Erkenntnis a priori hervorbringt, weil „niemand [sich] bloß mit der Logik wagen [kann], über Gegenstände zu urteilen“. (B 85) Doch die *positive* Bedeutung der Logik ist, dass sie „der wenigstens negative Proberstein der Wahrheit“ ist, der endgültig entscheiden kann, ob Begriffe ihrem logischen *Inhalt* nach „in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten“. (B 84-5) Die transzendente Analytik muss also erklären, dass es ein Kriterium für eine solche endgültige Entscheidung gibt, was heißt, dass wir *mit absoluter Sicherheit* feststellen können, unter welchen Bedingungen – im Sinne von Begrenzungen – Begriffe und Gegenstände aufeinander bezogen werden können. Nach Kant folgt aus diesem Resultat, dass Begriffe sinnvoll auf Gegenstände bezogen werden können, und also, dass reine Erkenntnis a priori möglich ist.<sup>18</sup>

## 2.8 Die Synthesehandlung: Verstand und Einbildung

Kant versteht unter einer *Synthesehandlung* „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“. (B 103) Das Mannigfaltige ist uns durch sinnliche Anschauung in der Vorstellung, d.h. in der Form von Raum und Zeit, gegeben. Dasjenige aber, was als solches gegeben ist, nämlich der angeschaute *Inhalt*, auf den die vom Verstand herbeigeführte Einheit Rücksicht nehmen muss, um synthetisieren zu können, ist in der reinen Mannigfaltigkeit der Vorstellungen nicht vorhanden. Wie ich bereits in Kapitel 1 erörtert habe, muss es für die Möglichkeit einer solchen *intellektuellen* Synthese eine *Einbildung* geben, die als eine (in gewissem Sinne) der intellektuellen hervorgehende Synthesehandlung erfasst werden muss. Diese Synthesehandlung des Verstandes setzt nach Kant „die bloße Wirkung der Einbildungskraft“, die „blind, obgleich unentbehrlich“ ist, voraus. (B 103) Kant definiert die Einbildungskraft als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne *dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen“, ohne welches die intellektuelle Synthese nicht objektiv sein könnte. (B 151)

Die Thematik der Einbildungskraft werde ich noch ausführlicher abhandeln, aber zuerst will ich orientierend fragen, was es heißt, dass Erkenntnis nur möglich ist,

---

<sup>18</sup> Am Ende des 3. Kapitels werde ich dieses Ergebnis aus dem Gesichtspunkt der hegelschen Philosophie heraus kritisieren.

indem wir „diese Synthesis *auf Begriffe* bringen“. (B 103) Erst dadurch können wir über „Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung“ sprechen. (B 103) Angenommen, dass wir einerseits eine Synthesehandlung und andererseits analytische Begriffe haben, so ist es Kants Absicht, daraus eine *begriffliche Synthesehandlung* zu konstruieren, also eine intellektuelle Synthese, welche die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt einsichtig macht. Die Einheit, die durch die Verstandesbegriffe den Vorstellungen hinzugefügt wird, ist demnach immer eine analytische, in dieser Konstruktion werden sie solcherweise *gebraucht*, dass die reinen Begriffe „dieser reinen Synthesis *Einheit* geben“. (B 104) Es folgt daraus, dass erst durch Analyse der Synthesehandlungen *im Bewusstsein* Einheit hergestellt werden kann. Es heißt ebenso, dass die reinen Begriffe ohne die eigenartige Synthesehandlung der Einbildungskraft keine Einheit herstellen können, weil die Verstandessynthese, obgleich ihre Begriffe das einzige sind, was den Synthesehandlungen Einheit verschafft, zugleich „lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit“ besteht. (B 104) Zunächst ist daher zu betrachten, was reine Verstandesbegriffe sind.

## 2.9 Die Kategorien des reinen Verstandes

„[D]er reine Verstandesbegriff“ ist diejenige „Funktion“ des Verstandes, die der Synthesis Einheit gibt, und welche die *Kategorie* heißt. (B 105) Kant unterscheidet zwölf Kategorien des Verstandes. Obwohl es sich vielleicht voreingenommen anhört, muss dennoch sofort gesagt werden, dass Kant diese Vielheit der Kategorien nicht hinreichend erklärt. Diese Voreingenommenheit maße ich mir jedoch an, weil einerseits die Frage, wieso ein Vermögen zur Einheit sich in einer Vielheit von zwölf unterschiedlichen Funktionen äußern muss, auf der Hand liegt, und eben auch von Hegel prägnant gestellt würde, andererseits aber meine Kritik an Kant, *warum* er diese Vielheit letztlich nicht erklären kann, die ganzen Überlegungen bis zum Ende des 3. Kapitels braucht, um vollständig dargestellt zu werden.

Meine Kritik betrifft nämlich nicht lediglich die Vielheit der Kategorien, sondern, dass die Selbsttätigkeit des Verstandes überhaupt selbst nicht als Möglichkeit unabhängig von der sinnlichen Anschauung gedacht werden kann. Die vielen Kategorien, die Kant letztlich als die selbsttätigen Modi des Verstandes auffasst, sind meines Erachtens nur ein treffendes Beispiel für Kants unbefriedigende Erklärung der Selbständigkeit des Verstandesvermögens. Ich muss also zuerst die Kategorien als die spontane Ausübung des Verstandes darstellen, und kann erst dann die spontane Ausübung als solche kritisieren. Ich werde mich deswegen nicht direkt mit dem Problem der Vielheit der Kategorien befassen, sondern Kants ziemlich indirekter Rechtfertigung der vielen Kategorien augenscheinlich unkritisch folgen.

In seiner Rechtfertigung unterscheidet Kant die *metaphysische* und die *transzendente* Deduktion. Die metaphysische Deduktion betont, dass der Verstand „durch gedachte Funktionen völlig erschöpft“ ist, also, dass es nicht mehr oder weniger Kategorien geben kann.<sup>19</sup> (B 105) Obgleich ich der Meinung bin, dass diese



gorien geben kann.<sup>19</sup> (B 105) Obgleich ich der Meinung bin, dass diese Behauptung der Vollständigkeit der Kategorientafel nicht durch die metaphysische Deduktion, sondern erst im Schematismus überzeugend dargestellt wird, ist es an dieser Stelle wichtig zu erwähnen, dass sie jedoch nur ein *negativer* Beweis ist, der lediglich nachweist, was a priori durch Begriffe in Urteilen vorhanden ist, womit die Selbsttätigkeit der Kategorien nicht erklärt würde. Deswegen ist zusätzlich eine *transzendente* Deduktion nötig, die nachweist, dass diese Einheit des reinen Begriffs, die als Funktion eines Urteils nur relativ gedacht ist, als *Selbsttätigkeit* gedacht wird. In der transzendentalen Deduktion weist Kant nach, dass diese selbsttätige Wirkung des Verstandes in einer ursprünglichen, spontanen Synthesehandlung *eines transzendentalen Subjekts* adäquat verstanden werden kann.

### 2.9.1 Die analytische Einheit des reinen Begriffs

Insofern Kant den Begriff als *Funktion* auffasst, ist dieser die Funktion *eines Urteils*, also desjenigen, was in einem Urteil bloß *durch Begriffe* a priori enthalten ist. Das heißt, dass die reinen Verstandesbegriffe an sich selbst eine *analytische* Einheit haben müssen, aber die Kategorien sind nicht *evident*, weil sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis einen *synthetischen* Charakter haben müssen. Wenn wir jedoch berücksichtigen, dass selbst die bloß analytische Einheit immer ein bestimmtes Urteil charakterisiert, und das Urteil als die *Verbindung* von Subjekt und Prädikat überhaupt zu verstehen ist, so erweist sich, dass auch jedem analytischen Urteil eine Synthese zugrunde liegen muss.

Selbst ein analytisches Urteil, das dem Subjekt kein Prädikat hinzufügt, sondern es als eine rein logische Folge des Subjekts ableitet, muss Subjekt und Prädikat unterscheiden. Das heißt, dass die Explikation oder *Zergliederung* eines Begriffs ohne Unterschied nicht denkbar ist. Gleichwohl setzt der Unterschied die Mannigfaltigkeit voraus, welche wir nur durch die reinen Anschauungsformen vorstellen können. Die reinen Verstandesbegriffe sind deshalb nicht unabhängig von der Vorstellung denkbar, was für Kants Argument für ihren A-priori-Charakter auch nicht nötig ist. Die Frage ist nämlich nicht, wie Begriffe ohne Mannigfaltigkeit gedacht werden können, sondern wie die Mannigfaltigkeit in Begriffen erfasst werden kann. Die Kategorie ist die Funktion des analytischen Charakters der Verbindung von Begriff und Anschauung in einem Urteil, und ist als rein zu betrachten, insofern sie die Mannigfaltigkeit rein funktionell für den zergliedernden Begriff gemacht hat.

Tatsächlich kann die Begriffseinheit nur als Einheit eines Unterschieds gedacht werden, wobei der Unterschied nicht wirklich, sondern funktionell ist, was heißt, dass die Begriffseinheit diejenige *Verbindung* von Subjekt und Prädikat ist, in der das Prädi-

---

<sup>19</sup> Z.B. Caimi (2000), S. 257 ff., gibt eine gute Übersicht der Diskussion über die Vollständigkeit der Kategorientafel.

kat als *aus sich selbst* mit dem Subjekt verbunden ist.<sup>20</sup> Die Tafel der Kategorien ist als ein System von Funktionen zu betrachten, welches die Mannigfaltigkeit *rein logisch* strukturiert. Die Einheit, die durch Analyse den Vorstellungen hinzugefügt wird, ist keine Einheit mehr, die der Mannigfaltigkeit widerspricht, weil diese Einheit als *Ordnungskriterium* der Mannigfaltigkeit selbst verstanden worden ist. Nun, diese Einheit hilft uns weiter, eine Synthese a priori zu denken, weil wir jetzt nicht nur die Mannigfaltigkeit für die Selbsttätigkeit des Verstandes funktionell gemacht haben, sondern gerade in dieser Funktionalität auf eine mögliche reine Verbindung von Begriff und Anschauung aufmerksam geworden sind.

### 2.9.2 Die Frage nach der Einheit der Kategorien

Die synthetisierende Wirkung der Begriffe bedeutet, dass die analytische Einheit als die Form eines Gegenstandes gedacht werden kann. Diese Synthesekraft kann jedoch nicht aus ihrer analytischen Einheit abgeleitet werden, und ist deshalb nicht evident. Um den synthetischen Charakter der reinen Verstandesbegriffe darstellen zu können, muss Kant „alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen“. (B 94) Obgleich der Verstand erst auf diese Weise „überhaupt als ein *Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann“ (B 94), ohne welche die analytische Einheit in einem Urteil gar nicht denkbar ist, ist nur „die bloße Verstandesform“ eines Urteils, die übrig bleibt, „wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren“, dem Verstand gleich. (B 95) Auf diese Weise erstellt Kant eine „Tafel“ der Urteilsformen. (B 95) Die Tafel erklärt nicht das Einheitliche der bloßen Verstandesform, sondern lediglich, dass wir *in abstracto* von jedem Urteil sagen können, dass es eine *Quantität*, eine *Qualität*, eine *Relation* und eine *Modalität* hat – welche die vier „Titel“ der Urteils ausdrücken. (B 95)

Diese Tafel der Urteilsformen ist der Ausgangspunkt der Tafel der Kategorien. In dieser Tafel werden die zwölf Kategorien als zwölf gesonderte, nicht auseinander ableitbare Synthesekräfte aufgefasst, die trotzdem in einem gewissen Verhältnis zueinander stehen. Einerseits ist dieser Zusammenhang die transzendente Einheit des Bewusstseins, das ‚*Ich denke*‘, das zunächst zu betrachten ist, aber andererseits erklärt eine solche Einheit nicht den besonderen Charakter der Kategorialität des Verstandes. Es war Hegel, der mein Auge für dieses Problem geöffnet hat, indem er in der *Wissenschaft der Logik* erklärt, dass „das Interesse der Kantischen Philosophie auf das sogenannte *Transcendentale* der Denkbestimmungen gerichtet war“, was zur Folge hat, dass Kant sich laut Hegel nicht mehr fragt, was die Kategorien „an ihnen selbst sind“ und „ihre Bestimmtheit gegen und ihr Verhältniß zu einander, ist nicht zu einem Gegenstande der Betrachtung gemacht worden“. (GW21, 32)

---

<sup>20</sup> Deshalb hat Caimi (2000) doch Recht, wenn er sagt: „Ich möchte zeigen, daß Kant in der metaphysischen Deduktion nicht die Urteilstafel, sondern zunächst die Tafel der Urhandlungen festzulegen sucht, die im Verstand verborgen liegen.“ (Caimi 2000, 259)

Wie ich gesagt habe, kann erst am Ende meines 3. Kapitels beurteilt werden, inwiefern „die Erkenntniß ihrer Natur“, d.h. die der Kategorien, durch Kants Transzendental-Philosophie vorausgesetzt, aber „nicht im geringsten“ erklärt wird. (GW21, 32) Gleichwohl meine ich, dass Hegel Kant zu naiv vorstellt, wenn Hegel meint, dass Kants „Hauptgedanke“ ist, um „die *Kategorien* dem Selbstbewußtseyn, als dem *subjektiven* Ich, zu vindiciren“. (GW21, 30) Diesem Gedanken zufolge gibt es für Kant immer „außer dem Empirischen des Gefühls und der Anschauung noch etwas, das nicht durch das denkende Selbstbewußtseyn gesetzt und bestimmt ist“, nämlich „ein *Ding-an-sich*, ein dem Denken fremdes und äusserliches“. (GW21, 31) Nun schreibt Hegel einigermaßen höhnisch, dass es jedoch „leicht einzusehen ist“, dass das Ding an sich „ein Produkt des, und zwar nur abstrahirenden, Denkens ist“. (GW21, 30-1) Ich stimme dieser Beobachtung Hegels zu, aber sie kann meines Erachtens nicht einfach *gegen* Kant eingewendet werden, weil das Ding an sich – so hoffe ich einsichtig zu machen – auch für Kant ein solches Produkt ist: Das „*Transcendentale*“ der kantischen Philosophie ist nämlich, diejenige Beziehung eines endlichen Verstandes auf das Ding an sich zu finden, die das Ding an sich für diesen endlichen Verstand adäquat ausdrückt.

Der *transzendente* Charakter von Kants Philosophie liegt also nicht endgültig in der Gleichheit des Verstandessubjekts mit sich, sondern in diesem Ich als *die transzendente Offenheit, durch ein Ding an sich bestimmt werden zu können*. Dies nur sehr allgemein formuliert, und eigentlich lediglich die These meiner Studie wiederholend, bedeutet es für die vorliegende Betrachtung, dass ich außer an der Einheit des Verstandes überhaupt, auch am Zusammenhang in der Darstellung der unterschiedenen Kategorien interessiert bin. Dieser Zusammenhang hängt wesentlich zusammen mit der Grundfrage, wie der Verstand sich auf das Ding an sich als solches beziehen kann. Der Zusammenhang der Kategorien muss also einsichtig machen, wie die Beziehung von Verstand und Anschauung mit Notwendigkeit gedacht werden kann.<sup>21</sup> Da die Kategorien, als einzelne Synthesakte, durch Abstraktion aus dem Urteil abgeleitet werden, müssen sie offenbar im Urteil auch wieder vereinigt werden.

Diese Wiedervereinigung wird nicht durch die Analytik der reinen Verstandesbegriffe, die nur zergliedert, und ebenso wenig durch die transzendente Deduktion geleistet werden, sondern sie wird durch die *Doktrin der transzendentalen Urteilskraft* dargestellt, die ich – gerade in dieser Funktion – im nächsten Kapitel untersuchen werde. Da wird die Frage sein, wie die Urteilskraft eine kritische Funktion haben kann; hier soll ihre Beantwortung vorbereitet werden indem die Möglichkeit reiner Verstandesbegriffe einsichtig gemacht wird. Die Reinheit der Verstandesbegriffe hängt ab von der

---

<sup>21</sup> Wir können deshalb Stern (1990) nicht zustimmen: „For, given the fact that relations are not part of reality at the transcendental level, but given the additional fact that they must be incorporated into the structure of reality at the empirical level, Kant argues that they must be grounded in the framework of the categories which is brought to experience by the cognizing subject.“ (Stern 1990, 17) Der transzendente Charakter der Synthese ist gerade, dass sie Bezogenheit überhaupt ausdrückt.

Triftigkeit, mit der von den Urteilen abstrahiert worden ist, also ob die Abstraktion vollständig war. Der Zusammenhang der Kategorien, insofern dieser eine Aufgabe der *Transzendentalen Logik* ist, ist ein *negativer* Zusammenhang, was heißt, dass sie als nicht aufeinander reduzierbar vorgestellt werden. Erst im *Schematismus*, den ich als Teil der *Analytik der Grundsätze* also im nächsten Kapitel darstelle, wird ihr positiver Zusammenhang, d.h. ihre *transzendente* Funktion, durch eine *notwendige* Beziehung von Verstand und Anschauung erklärt.

### 2.9.3 Vorläufiger Zusammenhang der Kategorien in der Urteilsform

Das Besondere der Tafel der Urteilsformen, das eben auch den transzendentalen Charakter der Kategorientafel ausmacht, ist, dass jeder dieser Urteilstitel auf drei statt zwei unterschiedliche Weisen eine Verbindung von Begriff und Anschauung erstellen kann, d.h. jeder „Titel“ hat drei „Momente“. (B 95) Nehmen wir zum Beispiel die Qualität des Urteils, so ergibt sich, dass das Urteil erstens ein *bejahendes* Urteil sein kann, zum Beispiel ‚dies ist rot‘, was die *Identität* von Begriff und Anschauung ausdrückt, weil es die Beziehung des Begriffs mit einer Empfindung als Übereinstimmung oder Korrespondenz vorstellt. Zweitens kann das Urteil die *Nicht-Identität* von Begriff und Anschauung ausdrücken, zum Beispiel das *verneinende* Urteil ‚dies ist nicht weiß‘ hebt die Ungleichheit eines bestimmten Begriffs und einer bestimmten Anschauung hervor. Kant hält für allgemein bekannt, dass Bejahung und Verneinung nicht auseinander ableitbare Momente der Qualität in einem Urteil sind. Nach Kant gibt es aber noch ein drittes Moment der Qualität in einem Urteil, das weder auf Bejahung noch Verneinung zu reduzieren ist, nämlich das *unendliche* Urteil.

In der im Jahre 1800 von Gottlob Benjamin Jäsche nach Vorlesungsskripten und Notizen erstellten *Logik* wird erwähnt, dass das *unendliche* Urteil ein *negatives*, aber kein *verneinendes* Urteil ist, weil nicht „die Kopula“, sondern „das Prädikat durch die Negation affiziert“ wird. (AA9, 104) Indem die *Kopula* mit einer Negation affiziert wird, bezeichnet sie eine Nicht-Identität, und ist das Urteil verneinend; aber wenn das *Prädikat* selber mit einer Negation affiziert wird, bezeichnet die Kopula eine Identität, jedoch das Prädikat, mit dem das Subjekt in Einheit gedacht wird, ist in sich selbst ein Unterschied. Zum Beispiel durch „den Satz: die Seele ist nichtsterblich“, ist nach Kant ausgedrückt, dass „die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme“, was heißt, dass der Satz „der logischen Form nach wirklich bejaht“ ist, weil „die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen“ gesetzt worden ist. (B 97) Gleichwohl ist diese Setzung nichts anderes als die Wegnehmung des Sterblichen, also in ihr wird nichts *Positives* über die Seele erkannt.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Kant betrachtet, offensichtlich aufgrund seiner Auffassung, dass reine Erkenntnis eine *synthetische* Erkenntnis a priori ist, den Satz 'die Seele ist nichtsterblich', welcher eine metaphysische Aussage ist, als ein

Zum Behuf ihres transzendentalen Charakters ist „diese Einteilung“, womit die oben erwähnte gemeint ist, obgleich sie „von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint“, sicherlich nötig, weil die Möglichkeit der Erfahrung, d.h. die Einheit von Begriff und Anschauung überhaupt, durch lediglich die ersten zwei Momente eines Titels nicht erfasst werden kann. (B 96) Es ist nämlich unmöglich, die synthetische Einheit, als Verstandesform des Urteils, als eine zweite Funktion *neben* die analytische Funktion des Verstandes zu setzen: Eher ist es so, dass die Einheit des Begriffs, die analytisch ist, durch Synthese auf die Anschauung, die außerhalb dieser analytischen Einheit liegt, bezogen werden kann. Die Synthese ist demnach die Übereinstimmung der evidenten Einheit des Begriffs mit einer außer ihm liegenden Einheit. Die synthetische Einheit des Verstandes ist nicht anderes als seine analytische Einheit, diese aber als Bedingung einer möglichen Bestimmung begriffen.

Ebenso wenig ist es möglich, die Einheit der Anschauung lediglich im Begriff zu suchen. Der Begriff kann nämlich nicht *evident* als Einheit der Anschauung gelten, sondern erst durch Synthese, was heißt, dass der Begriff nicht an sich die Einheit der Anschauung ist. Deswegen kann ein Begriff der Synthese selber nur in einem unendlichen Urteil ausgedrückt werden, weil der Begriff nur im negativen Sinne als die Einheit der Anschauung gedacht werden kann. Die synthetische Einheit von Begriff und Gegenstand überhaupt, also diejenige, welche der Möglichkeit der Erfahrung zugrunde liegen muss, kann nicht schlechthin als entweder mit der Erfahrung übereinstimmend oder mit ihr nicht übereinstimmend begriffen werden. Die *ursprüngliche* Verbindung des Mannigfaltigen durch den Verstand, d.h. die Einheit der Erfahrung überhaupt, muss gleichzeitig sowohl die Gleichheit als auch die Ungleichheit des reinen Begriffs mit der Anschauung ausdrücken. Erst durch die Hinzufügung dieses dritten Moments ist die Tafel der Urteilsformen vollständig, weil erst dadurch die Form der reinen Synthesehandlung, sich rein, d.h. *durch sich*, auf etwas *außer sich*, nämlich Anschauung, zu beziehen, vorhanden ist.

## 2.10 Die transzendente Deduktion des Verstandesvermögens

Wir haben jetzt die angemessene Form der Synthesehandlung erfasst, dennoch zunächst gilt es, die Selbsttätigkeit des Verstandes, sich *spontan* auf die Anschauung zu beziehen, näher zu betrachten. Die Spontaneität des Verstandes nachzuweisen, ist die Aufgabe der *transzendentalen Deduktion*. Dazu müssen wir uns daran erinnern, dass uns durch eine Anschauung, die „nichts als Empfänglichkeit“ ist, nur das „Mannigfaltige der Vorstel-

---

unendliches Urteil. Da ich meine, diese Grundauffassung in Kapitel 3 widerlegen zu können, kann ich dieses Beispiel, obgleich es an dieser Stelle für unser Verständnis von Kant erhellend ist, letztlich nicht akzeptieren. Das Prädikat ‚nichtsterblich‘ als die Negation der Sterblichkeit zu erfassen, macht nur Sinn, wenn schon vorausgesetzt ist, dass die Beziehung von Seele und Unsterblichkeit synthetisch sein soll. So ist auch Kants Erklärung des Satzes ‚die Seele ist nichtsterblich‘, an diese Voraussetzung gebunden, und nicht als eine adäquate Erklärung dieses Satzes, als metaphysische Aussage verstanden, zu betrachten.

lungen“, und nicht die Einheit der Anschauung im Bewusstsein gegeben ist. (B 129) Die Einheit der Anschauung, die bereits auch als die Qualität der Empfindung – ‚dieses ist rot‘ – erörtert wurde, kann nur *gedacht* werden, und von der haben wir gerade gesehen, dass sie als „die *Verbindung* (conjunctio) einer Mannigfaltigkeit überhaupt“ gedacht werden muss. (B 129) Aus der Tatsache, dass die Einheit eines *angeschauten* Dinges nur vermittelt des Denkens im Bewusstsein vorgestellt werden kann, folgt, „daß wir uns nichts, als im Objekte verbunden, vorstellen können, ohne es vorher“, nämlich durch eine Denkhandlung, „selbst verbunden zu haben“. (B 130)

Kant schreibt über diese Handlung, dass sie ein „Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“ sein muss, der „nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann“. (B 130) Die „Verstandeshandlung“ als eine solche Selbsttätigkeit aufzufassen, heißt, dass die reinen Verstandesbegriffe nach ihrer möglichen Beziehung auf die Einheit der *Anschauung*, d.h. das Ding an sich, erfasst werden. (B 130) Die Spontaneität des Verstandes ist also die *selbsttätige* Einheit, als welche die schon vorher als problematisch ange deutete Übereinstimmung von Begriff und Anschauung erfasst werden soll. Erst diese *selbsttätige* Einheit ist wesentlich die Einheit *eines Gegenstandes*, die deswegen „nicht etwa jene Kategorie der Einheit“ sein könnte,<sup>23</sup> sondern die wir „noch höher suchen“ müssen, nämlich im „Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen“, das heißt, in der „Möglichkeit des Verstandes“ überhaupt.<sup>24</sup> (B 131)

Jetzt ist die als Verstandeshandlung gedachte Synthesehandlung diejenige Synthesehandlung, die als Begriff vollzogen wird, was heißt, dass durch sie unmittelbar der Begriff der Synthesehandlung überhaupt a priori vorhanden ist. Es wird sich ergeben,

---

<sup>23</sup> Vgl. Henrich (1976), S. 103: „Auf die Kategorien als solche appliziert Kant aber nicht den Begriff der Identität. Kategorien sind als Regeln formale Gegenstände. Auch ihnen kann man insofern eine Identität zusprechen. Nur die Identität muß aber von der Identität des Selbstbewußtseins unterschieden werden. Nur die Identität des Ich hat jene besonderen Eigenschaften, welche die Selbigkeit eines Einzelnen über eine Reihe von Zuständen ausmachen und die uns aus der Identität der Person über die Zeit vertraut sind. Die Identität der Regel ließe sich darum auch nicht als eine unmittelbare Folge der Identität des Subjektes interpretieren.“

<sup>24</sup> Henrich (1976) meint deshalb zu Unrecht: „Es ist nicht schwer einzusehen, in welchem Sinne dieses Bewußtsein *ursprünglich* ist: Es hat die Evidenz, über allem Zweifel zu stehen und auch auf kein anderes Bewußtsein zurückgeleitet werden zu können.“ (Henrich 1976, 58-9) Nicht die Evidenz, sondern die *Selbstständigkeit* des Verstandes ist das wirklich Ursprüngliche. Kant ist hier mit Descartes zu vergleichen: Mittels der Hypothese eines bösen Dämons, d.h. die Möglichkeit, dass der Verstand getäuscht werden kann, lässt Descartes jede mögliche objektive Geltung irgendeiner Evidenz (Mathematik, Logik, etc.) außen vor – doch ohne zu leugnen, dass sie die ewigen Wahrheiten des Verstandes sind. Da das ‚Ich denke, also bin ich‘ unter dieser Bedingung als gültig eingesehen werden soll, kann Descartes sich nicht auf irgendeine Evidenz berufen. Descartes begründet das denkende Ich deshalb nicht als das, was nicht auf etwas Anderes zurückgeführt werden kann, sondern als *Aktivität*, nämlich die *Leistung des Denkens*, die er sofort – und zu Unrecht – als *Seiendheit* oder *Substanz* auffasst. Der einzige, aber wesentliche Punkt, wo Kant sich von Descartes unterscheidet, ist, dass er den Denkakt nicht als ursprünglich-analytisch, sondern ursprünglich-synthetisch auffasst, weil das denkende Subjekt an sich nichts ist und erst durch einen Bezug auf das Ding an sich, vermittelt der sinnlichen Anschauung, Wirklichkeit haben kann.

dass diese selbsttätige Einheit des Verstandes das ‚*Ich denke*‘ ist, die aber zunächst nur einseitig ausgedrückt worden ist, weil sie in erste Linie bloß als die *evidente* Einheit, nämlich als „Analysis“ im Sinne einer „Auflösung“ jedes Unterschieds, welcher dadurch gerade ausgeschlossen statt verinnerlicht wird, dargestellt wird. Für seine mögliche Übereinstimmung mit der Einheit der Anschauung, d.h. seinen synthetischen Charakter überhaupt, ist ein zusätzliches Vermögen nötig, um die Einheit der Anschauung tatsächlich a priori, d.h. im Subjekt, vorstellen zu können, welches in der Tat die *Einbildungskraft* ist, also hier als das Vermögen der Vorstellung einer Einheit überhaupt verstanden, heißen soll. Hierdurch sehen wir letztlich ein, warum erst durch die Einbildungskraft die rein intellektuelle Synthesehandlung des Verstandes, d.h. *Apperzeption*, als transzendente Bedingung der Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori, d.h. *transzendente Apperzeption*, gedacht werden kann.

Die intellektuelle Synthesehandlung ist die Apperzeption, die der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, die durch unser Anschauungsvermögen im Bewusstsein gegeben ist, eine reine synthetische Einheit hinzufügt, nämlich „die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen“ überhaupt, d.h. Apperzeption ist Selbstbewusstsein. (B 133) Das intellektuelle Subjekt der Synthesehandlung, das „*Ich denke*“, fasst Kant deswegen als ein Subjekt auf, das „alle meinen Vorstellungen begleiten können“ muss, weil „sonst etwas in mir vorgestellt [würde], was gar nicht gedacht werden könnte“. (B 131-2) Eine nicht denkbare Vorstellung würde in der Tat zum Widerspruch führen, weil das Setzen der Vorstellung überhaupt nur *in einem Subjekt* stattfinden kann, und es dieses Setzen nur durch Empfindung geben kann, die dadurch eben auch im Subjekt vorhanden sein muss, gleichwohl nicht – so haben wir gesehen – als Vorgestelltes, sondern als Gedachtes.<sup>25</sup> Vorstellungen müssen also ihrer eigenen Möglichkeit nach apperzipiert werden können.<sup>26</sup>

## 2.11 Endlichkeit der transzendentalen Apperzeption

Kant nennt die Spontaneität des *denkenden* Subjekts „die ursprüngliche Apperzeption“, welche „die *transzendente* Einheit des Selbstbewusstseins“ ist, weil sie „in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist“, (B 132) und dadurch das Angesehaute „in einem Begriff

---

<sup>25</sup> Vgl. Henrich (1976), S. 56: „Seine Einheit ergibt sich aus seiner Leere von aller spezifischen Bestimmung in seiner Beziehung auf mannigfaltige Inhalte. Diese Inhalte sind im einfachen Bewußtsein als ein Inbegriff des Denkbaren aufzufassen: Alle Gedanken gehören in der gleichen Weise zu Einem Bewußtsein in ihnen. Diesen strukturellen Aspekt des Selbstbewußtseins hatte David Hume im Auge, als er feststellte, daß unsere Wahrnehmungen allesamt einem einzigen ‚Bündel‘ zugehören.“

<sup>26</sup> Dies widerspricht nicht Kants These, dass die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen *vor* aller Synthese gegeben sein muss, weil ‚Synthetisiert-werden-Können‘ und ‚Synthetisiert-Sein‘ nicht dasselbe ist.

vom Objekt vereinigt“.<sup>27</sup> (B 139) Dieser Einheit liegt aber die Voraussetzung zugrunde, dass das empirische und intellektuelle Subjekt ein und dasselbe Subjekt sein müssen, weil die Apperzeption „in demselben Subjekt“, als dem, in dem „dieses Mannigfaltige angetroffen wird“, stattfinden muss. (B 132) Die intellektuelle Synthesebehandlung hat gleichwohl nicht dieselbe Spontaneität wie die des Gemüts. Das ‚*Ich denke*‘ ist deshalb, nach Höffe (2002), „die leere und ärmste Vorstellung, aus der man mangels allen Gehaltes keinerlei Erkenntnis gewinnt“. (Höffe 2002, 143) In der synthetischen Einheit des ‚*Ich denke*‘ ist zwar alles Mannigfaltige gegeben, jedoch daraus können keine *positiven* Erkenntnisse folgen, weil das transzendente Subjekt *bloß* dadurch noch nicht auf eine wirkliche Einheit der Anschauung bezogen ist.

Doch es scheint mir, dass Höffe sich selbst widerspricht, wenn er genau diese „leere und ärmste Vorstellung“ zugleich als „Kants höchste[n] Punkt und letzte[n] Ursprung“ bezeichnet, was schon deshalb merkwürdig ist, da offenbar für Kant selber die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori bloß durch das ‚*Ich denke*‘ noch nicht ermöglicht worden ist – auch laut Höffe nicht.<sup>28</sup> (143) Ebenso scheint es, als ob das Ding an sich bei Höffe keine Rolle mehr spielt, was für Kant nicht der Fall sein könnte: Das Ding an sich ist gerade dasjenige, worauf die Einheit der ursprünglich-synthetischen Apperzeption sich beziehen soll, um eine *transzendente* Bedeutung zu bekommen, d.h. Möglichkeitsbedingung reiner Erkenntnis a priori zu sein. Die Leerheit des ‚*Ich denke*‘ heißt also, dass es die Einheit der Anschauung, die ausgedrückt werden soll, nicht *adäquat* ausdrückt. Kant selbst formuliert es so, dass das ‚*Ich denke*‘ zwar notwendig ist, weil es ein Vermögen ist, „das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“, aber, dass „durch das Ich“ trotzdem „nichts Mannigfaltiges gegeben“ ist, demnach es bloß als „Grundsatz“ für die Erkennbarkeit des Angeschauten, und nicht als eine Erkenntnis desselben fungieren kann. (B 135)

Die transzendente Deduktion weist nach, dass „das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene... notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption“ falle, weil „durch diese die *Einheit* der Anschauung allein möglich ist“. (B 143; vgl. B 136ff.) Aber diese Einheit der Anschauung, die auf das Gegebene verweist, kann nicht in jedem Sinne mit der Einheit der Apperzeption identisch sein, weil, wenn es um *Adäquatheit* geht, die Einheit der Anschauung am Ende wirklich adäquat nur angeschaut werden kann, wovon Kant gerade erklärt, dass der „Actus der Selbsttätigkeit“ des Verstandes *keine* Anschauung hat. (B 130) Kant unterscheidet unseren endlichen Verstand nachdrücklich von demjenigen, „in welchem durch

---

<sup>27</sup> Vgl. Henrich (1976), S. 55: „Denken wir uns selbst als das denkende Subjekt unserer Gedanken, so ist in diesem Gedanken ‚Ich‘ nichts weiter enthalten als eben dies, daß ein Denker auf ein und dieselbe Weise auf alle seine Gedanken bezogen ist.“

<sup>28</sup> Henrich (1976) drückt es besser aus, wenn er sagt: „Aller Vermittlung nach ist auch Kant selbst der Meinung gewesen, daß sich in einer solchen Untersuchung eine Begründung finden läßt, welche für einen Beweis der grundlegendsten und weitreichendsten These seiner Kritik hinreicht.“ (Henrich 1976, 61)



das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde“, und erwähnt, dass nur vom letzteren zu sagen ist, dass er „*anschauen* [würde]“. (B 135; vgl. B 138ff. & B 145) Das Problem des ‚*Ich denke*‘ ist deshalb, dass es etwas in eine Einheit setzt, mit dem es *identisch*, aber zugleich *nicht identisch* ist.

Es ist näher zu erläutern, wie die Einheit des Denkens, die mit der Anschauung identisch, aber ihr zugleich entgegengesetzt ist, aussehen könnte. Die Gleichartigkeit von Einheit des Denkens und Einheit der Anschauung besteht in der Erfassung des synthetischen Charakters der Einheit des Denkens als Auflösung der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, weil das Denken dadurch überhaupt auf Anschauung bezogen ist. Die synthetische Einheit ist im ‚*Ich denke*‘ nur als reiner Begriff, d.h. *analytisch*, als eine Verbindung, die keine ist, vorgestellt worden. Als solch rein begriffliche Vorstellung drückt das ‚*Ich denke*‘ aber die Einheit des Mannigfaltigen als eine *unmittelbare* Beziehung aus, was der Einheit der Anschauung, die ebenso unmittelbar sein muss, adäquat ist, d.h. übereinstimmend mit ihr. Auf diese Weise können wir sagen, dass erst durch das ‚*Ich denke*‘ überhaupt die Einheit eines Gegenstandes vorgestellt werden kann, und kann sogar gesagt werden, dass ohne diese Synthesehandlung die unmittelbare Einheit der sinnlichen Anschauung außerhalb des Bewusstseins bliebe, demnach selbst Empfindungen unbewusst blieben.<sup>29</sup>

Gleichwohl ist die Unmittelbarkeit des Begriffs, die als die Spontaneität des Verstandes gesetzt würde, der Einheit der Anschauung ungleich, weil diese immer noch im Modus des Gegeben-Seins im Bewusstsein vorhanden sein muss, da sie nicht durch den Verstand selber hervorgebracht wird. Wenn Kant sagt, dass der Verstand nicht anschaut, meint er, dass die Einheit des Denkens nur eine *bedingende* Einheit ist, wohingegen die Einheit der Anschauung *bestimmend* ist. (Vgl. Kap. 1.3.1 & 1.3.2) Der Verstand bleibt in jeder Hinsicht „die logische Funktion der Urteile“, die seinen Gegenstand nicht bestimmen kann. (B 143) So ist das ‚*Ich denke*‘, außer dem Mannigfaltigen, das sie verbindet, nicht nur leer, sondern ein *an sich Unbestimmtes*. Dies heißt eben nicht, dass es keine Spontaneität hat, sondern, dass es, wie eben auch das empirische Subjekt, eine *endliche* Selbsttätigkeit ist, durch die allein keine Bestimmung des Gegenstandes vorhanden ist. Die *transzendente* Einheit der Apperzeption ist deshalb derjenige Begriff der Synthese, in dem diese Beschränkung des Ichs, nicht zu bestimmen, sondern nur zu bedingen, als solche ausgedrückt wird; demzufolge das Denken im ‚*Ich denke*‘ unmittelbar als endliche Selbsttätigkeit aufzufassen ist.

Die Schlussfolgerung der transzendentalen Deduktion ist deswegen, dass die Einheit der sinnlichen Anschauung „keine andere sei, als welche die Kategorie ... vor-

---

<sup>29</sup> Vgl. Henrich (1976), S. 49: „Sind Empfindungen wenigstens im Prinzip einfache Gegebenheiten, Objekte aber komplex zu charakterisieren, so muß für alle Daten, die überhaupt in Charakterisierungen von Objekten eingehen können, ein Grundverhältnis (oder mehrere Grundverhältnisse) angenommen werden, welches es erlaubt, sie als einzelne gegen andere abzuheben, die in Beziehung auf dasselbe Objekt durch Prädikate in Urteilen zur Feststellung kommen.“

schreibt“, d.h. diese bloß logische Einheit *ist* die einzige Weise, auf die *wir*, endliche Verstandeswesen, die Einheit der Anschauung im Bewusstsein haben können, obgleich wir dadurch die *wirkliche* Einheit der Anschauung, das Ding an sich, noch nicht erfasst haben. (B 145) Infolge dieser letzten Beschränkung, die besagt, dass bloß durch einen Verstand noch keine Anschauung gegeben ist, kann der transzendente Charakter der Identität der Apperzeption sich nur in Beziehung auf die sinnliche Anschauung offenbaren, was heißt, dass die Kategorien nur innerhalb ihres konstitutiven Erfahrungsbezugs eine Erkenntnis hervorbringen können, obgleich diese nur wirklich transzendental sind, wenn sie ganz unabhängig von derselben Erfahrung existieren. Diese Doppeldeutigkeit aufzulösen, nämlich dass reine Erkenntnis a priori möglich ist, ist jetzt näher zu betrachten.

## 2.12 Die Einbildungskraft

Zuerst sollte ich erhellen, in welchem Sinne die Apperzeption transzendental, d.h. zum Behuf der Möglichkeit reiner Erkenntnis, *positiv* auf die Empirie bezogen sein soll. Da die transzendente Einheit der Apperzeption Rücksicht nimmt auf die Einheit der Anschauung, können die reinen Begriffe nicht lediglich auf sinnliche Anschauung, insofern sie Erscheinung a priori, d.h. unbestimmte Vorstellung, ist, bezogen sein. Die „objektive Einheit des Bewusstseins“ ergibt sich nur durch „mit Empfindung begleitete Vorstellungen“, die Kant *Wahrnehmungen* (Apprehension) nennt, weil nur diese *bestimmt* sind. (B 147) Gegenüber dem A-priori-Charakter der Erscheinung ist der Gegenstand der Wahrnehmung ein Sein, die, als *Sein der Anschauung* aufgefasst, empirisch und a posteriori ist.<sup>30</sup> Dass die Kategorien lediglich „vermittelt der Anschauung“ auf Gegenstände möglicher Erkenntnis bezogen sind, heißt deshalb, dass alle objektive Erkenntnis notwendig erst durch „*empirische Anschauung*“ möglich ist, die aber ihr lediglich „zur Möglichkeit *empirischer Erkenntnisse*“ dienen kann. (B 147) Die objektive Erkenntnis ist deshalb auf dasjenige beschränkt, was Kant *Erfahrung* nennt.

Der Möglichkeit der Erfahrung liegt die ursprüngliche Apperzeption zugrunde, aber ist zugleich auf sie beschränkt. Kant weist darauf hin, dass der Verstand an sich selbst „von dieser Einschränkung frei“ ist, was schon aus seiner Definition, ein selbsttätiges Intellekt zu sein, folgt, jedoch dieser Gedanke „hilft uns... nichts weiter“, weil ein bloß denkender Verstand nichts erkennt. (B 148) Derselbe Verstand nach seiner erkenntnistheoretischen Funktion, d.h. als intellektuelle Verstandessynthese aufgefasst, betrachtet, was hier der Fall ist, hat aber gar keine Bedeutung, wenn die *bloß* intellektuelle Synthese nicht irgendwie mit der Erfahrung verbunden wäre. Kant sagt von den reinen Verstandesbegriffen, dass sie „sich auf Gegenstände der Anschauung“, d.h. Er-

---

<sup>30</sup> Das Sein in der Wahrnehmung ist das sinnliche Sein, d.h. der bestimmte Gegenstand der sinnlichen Anschauung, das Kant erst im Schematismus, beim Schema der Realität (Qualität) behandelt. (Vgl. Kap. 3.4.3)

fahrung, „überhaupt [erstrecken]“, was so zu verstehen ist, dass das ‚*Ich denke*‘ die *unbestimmte Bedingung, bestimmt werden zu können*, ist, damit das Verstandesvermögen überhaupt jetzt als die *Bedingung zur Bestimmung eines Gegenstandes* erfasst worden ist. (B 148) Der endliche Verstand ist also ein unbestimmtes und offenes Subjekt, ohne welches die Erfahrung unmöglich wäre.

Das heißt eben auch, dass die intellektuelle Synthese des ‚*Ich denke*‘ wohl die *Möglichkeit* der Synthese enthält, aber nicht *wirklich* verbindet, weil seine Selbsttätigkeit nichts bestimmen kann. Da das Anschauungsvermögen überhaupt ebenso wenig *verbindet*, weil sie unmittelbarer Bezug ist, muss es ein *drittes* Vermögen geben, das die intellektuelle Synthese *wirklich* mit den sinnlichen Anschauungen verbindet.<sup>31</sup> Wir haben schon gesehen, dass das ‚*Ich denke*‘ die wirkliche Synthesehandlung einseitig nur in der Form des Begriffs, d.h. als analytische Einheit a priori, ausdrückt, dass aber die Synthesehandlung selbst durch die Einbildungskraft verrichtet wird. Dass wir jetzt den *Begriff* der Synthese erklärt haben, heißt also nicht, dass wir die Einbildungskraft ins Abseits gestellt haben, sondern, dass wir durch die Vorstellung einer intellektuellen Synthese die Möglichkeit haben, trotz der *blinden* Wirkung der Einbildungskraft, *sehen* zu können. Die *wirkliche* Synthese liegt deshalb nicht im Begriff, sondern in demjenigen, dessen die Verstandessynthese Begriff ist.

Ebenso können wir jetzt auch andersherum sagen, dass die Verstandessynthese, die „bloß intellektuell“ ist, wirklich ist, insofern sie das blinde Synthesevermögen der Einbildungskraft zum Begriffe bringt. (B 151) Hiermit ist die Doppeldeutigkeit, die anfänglich schon dem ‚*Ich denke*‘ anhaftete, explizit geworden. Daraus folgt, dass die Synthesehandlung der Einbildungskraft, die an sich blind ist, doch (für ein Bewusstsein) wirklich genannt werden darf, insofern sie „bloß auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption ... geht“, wodurch sie *sehen* wird, und als dieses Sehende von Kant „die figürliche Synthesis“ genannt wird. (B 151) Erst an dieser Stelle definiert Kant die Einbildungskraft als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne *dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen“. (B 151; vgl. 2.8) Diese Definition ist anscheinend bloß darauf angelegt, das Problem, dass die transzendente Apperzeption *nur* als begriffene, d.h. analytische, Einheit einer mannigfaltigen Anschauung vorgestellt werden kann, zu lösen. Die also definierte Einbildungskraft ist dadurch nämlich „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“. (B 152)

---

<sup>31</sup> In der A-Auflage spricht Kant auch schon über mehrere Synthesehandlungen. Vgl. Krijnen (2008), S. 264: „Hiernach vollzieht sich das Denken in drei *Formen von Synthesis*: als ‚Apprehension in der Anschauung‘, ‚Reproduktion in der Einbildung‘ und ‚Rekognition im Begriffe‘ (A 97ff.). Die subjektive Seite der Deduktion bietet eine inhaltliche Klärung dieser Quellen. Indem sie diese Synthesiformen hinsichtlich der Möglichkeit der Erfahrung, genauer: des *Erfahrens*, bestimmt, bestimmt sie die Vollzugsstruktur der Erkenntnis. ... Die *Wirklichkeit* der Erkenntnis also, die *Erlangung* der Objektivität (nicht deren Konstitution) kommt durch sie qua Momente des Erkenntnisvollzugs zustande.“

Die Einbildungskraft bezieht also die sinnliche Anschauung auf die intellektuelle Synthese, und ist selber ihre Beziehung zueinander, weil sie die notwendig als *gegeben* gedachte Einheit der Anschauung in der *Spontaneität* der Vorstellung hervorbringt, wodurch die Bestimmung der Anschauung überhaupt als Gegenstand des Bewusstseins denkbar ist. So ist sie eigentlich das Vermögen, eine gegebene Anschauung als *Gegenstand* vorzustellen, und ist es dieser Gegenstand „seiner Form nach“, der in der „Einheit der Apperzeption“ erfasst werden kann. (B 152) Durch die spontane Einbildungskraft ist die transzendente Apperzeption auf die Einheit der Anschauung bezogen. Andererseits trägt die Einbildungskraft ebenso nur zur Möglichkeit der Erfahrung – dem *Sehen* – bei, wenn sie als figürliche Synthese auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, d.h. auf den Begriff dieser Synthesehandlung, bezogen ist. Das heißt, dass es bei der figürlichen Synthese immer um diejenige Einbildungskraft geht, die „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ ist, die deshalb „*produktive* Einbildungskraft“ heißen soll. (B 152)

Die *produktive* Einbildungskraft ist von der *reproduktiven* Einbildungskraft, die „empirischen Gesetzen ... unterworfen ist“, und „daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt“, zu unterscheiden.<sup>32</sup> (B 152) Die „transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ setzt also notwendig die Einwirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit voraus, obgleich Kant hier nicht erklärt, was mit dieser Einwirkung gemeint worden ist. (B 152) Es ist immerhin klar, dass dieses Vermögen zur Synthese die Sinnlichkeit a priori bestimmen soll, was heißt, dass die A-priori-Bestimmung der Sinnlichkeit erst durch die Beziehung von Einbildungskraft und Verstand möglich sein soll. Diese Synthesewirkung ist dasjenige, was zunächst zu betrachten ist, obgleich sich erst am Ende des 3. Kapitels ergeben wird, dass unter der Voraussetzung dieser Wirkung der Einbildungskraft das *wirklich* Selbsttätige des Synthesevermögens des Verstandes, nämlich als die Beschränkung der Sinnlichkeit durch den Verstand, explizit werden kann. Bisher hat sich lediglich ergeben, dass die transzendente Einheit der Apperzeption, die selbsttätige Wirkung des Verstandes, sich nur an der Erfahrung zeigen kann, demzufolge zunächst auch die transzendente Bedeutung der Erfahrung deduziert werden muss.

### 2.13 Die transzendente Deduktion der Erfahrung

Durch die Verbindung des Verstandes mit der Einbildungskraft kann eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit vorgestellt werden. Aus der transzendentalen Deduktion hat sich ergeben, dass die reinen Verstandesbegriffe die Möglichkeit der „Erkenntnisse

---

<sup>32</sup> Die unter empirischen Gesetzen stehende Einbildungskraft wird in der empirischen Philosophie Humes noch als ein (psychologischer) Erkenntnisgrund verstanden, aber Kant betont zu Recht, dass, obwohl sie in der Erlangung konkreter Erkenntnisse eine Rolle spielt, sie für die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt vollkommen bedeutungslos ist, weil diese ein erkenntnistheoretisches Problem und nicht ein Problem der Erkenntniserlangung ist.

a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt“ sind, indem ihr Gebrauch auf die Erfahrung beschränkt wurde. (B 159) Es ist deshalb eine *zweite* transzendente Deduktion nötig, nämlich die „des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe“. (B 159) Das Ziel dieser transzendentalen Deduktion ist, nachzuweisen, „wie alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen“, was die wirkliche Selbsttätigkeit des Verstandes, die Sinnlichkeit a priori zu beschränken, schon ankündigt. (B 160)

Zum Behuf der Möglichkeit der Erkenntnis muss das sinnlich Angesehene in der Einheit der Apperzeption als solche explizit werden, d.h. es muss *gedacht* werden, was heißt, dass das Sinnliche unter reine Verstandesbegriffe eingeordnet wird. Dies ist aber nur durch die Einbildungskraft möglich, weil erst, wenn das Angesehene als Gegenstand vorgestellt wird, wofür die Einbildungskraft zuständig ist, es sich überhaupt nach der Apperzeption richten kann. Das Angesehene, das auf solche Weise durch ein einbildendes Subjekt nach der Apperzeption gerichtet ist, *ist* deshalb nicht im Bewusstsein, sondern es muss ins Bewusstsein *gesetzt* werden. Indem das Angesehene nach reinen Verstandesbegriffen im Bewusstsein vorgestellt wird, d.h. nach einer Synthese, die Erkenntnis hervorbringt, ist die Verbindung der Vorstellungen nicht bloß intellektuell, d.h. bloß möglich, sondern *gesetzmäßig*, d.h. wirklich. Die Vermittlung durch die Einbildungskraft ist deshalb tatsächlich das *Setzen* der Anschauung.<sup>33</sup>

So wie die als Gesetzmäßigkeit aufgefasste Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit nur durch die produktive Einbildungskraft möglich ist, so ist die Möglichkeit, eine sinnliche Anschauung im Bewusstsein vorzustellen, durch die Apperzeption bedingt, weil die Einbildungskraft nur produktiv ist, insofern sie die Einheit der Apperzeption vorstellbar macht, also das Angesehene als Gesetz setzt. Es folgt daraus, dass jede Vorstellung eines Gegenstandes, die als Erkenntnis gelten kann, durch einen Bezug der reinen Verstandesbegriffe auf Erfahrung möglich ist, und deswegen ein Gesetz sein

---

<sup>33</sup> In der B-Auflage gibt es keine Definition des Gesetzes, aber in der A-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant das Gesetz eindeutig als „die Vorstellung einer allgemeinen *Bedingung*, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige,... gesetzt werden kann“. (AA4, A 113) (Es gibt keinen Grund zu meinen, dass diese Definition in der B-Auflage nicht mehr gelten wurde: Vgl. Kant, AA3, S. xxxvii-viii: „In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen speculativen Vernunft, beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich Alles um Eines Willen und ein jedes Einzelne um aller Willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. ... Allein in der Darstellung ist noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht ...“; vgl. Krijnen (2008), S. 268: „Die A-Auflage der transzendentalen Deduktion galt Kant als darstellungstechnisch verbesserungswürdig. Gerade in der B-Auflage soll der Schein irgendeines Psychologismus vom transzendentalen Gedanken ferngehalten werden.“)

muss. Weil das Gesetz „selbst schon *Einheit der Synthesis* des Mannigfaltigen“ ist, (B 161) ist es auf diese Weise möglich, „*durch Kategorien* die Gegenstände, ... den Gesetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen“. (B 159) Diese Synthese muss nämlich „*allem, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein*“, was eben heißt, dass durch sie, also als Gesetztes, die Einheit der Anschauung adäquat ins Bewusstsein gebracht wird. (B 161)

Diese Bedingung, nämlich, dass die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen im Bewusstsein nur als Gesetz bestimmt werden kann, liegt der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugrunde, weil durch die Wahrnehmung allein, d.h. die mit Empfindung einhergehende Vorstellung, das Sein der Anschauung als solches nicht vorgestellt ist. Wahrnehmungen haben also ein – sinnliches – Sein, aber sie können nur als Verstandesgesetz als bestimmter Gegenstand im Bewusstsein vorgestellt, d.h. *erfahren*, werden. Der Erfahrungsgegenstand ist deswegen an sich selbst *synthetisch*, weil er das Resultat der Vorstellung der Empfindung durch die produktive Einbildungskraft ist. Gleichwohl ist der einzige Bestimmungsgrund der Erfahrung die Empfindung, die auf die unmittelbare, sinnliche Beziehung des empirischen Subjekts auf die Dinge an sich zurückverweist. Die wirkliche *Einheit der Synthese* muss deshalb „als Bedingung der Synthesis aller *Apprehension*“ a priori vor aller Gesetzgebung gegeben sein. (B 161)

Das Resultat dieser Deduktion ist deswegen doppeldeutig. Einerseits ergibt sich aus ihr, dass wir „uns keinen Gegenstand denken“ können „ohne durch Kategorien“, andererseits aber, dass wir „keinen gedachten Gegenstand erkennen“ können „ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen“. (B 165) Das positive Ergebnis dieser Deduktion ist, dass durch sie grundsätzlich ein *bestimmter* Gegenstand im Bewusstsein vorgestellt werden kann, weil durch die Erfahrung, die eine Synthese der Einbildungskraft ist, die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption auf die innere Einheit der Wahrnehmung, das Sein der Anschauung, die wir auch *Natur* nennen dürfen, bezogen werden kann. Die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung ist die minimale Bedingung, ohne welche ein Gegenstand gar nicht im Bewusstsein vorkommen kann. Das Problem ist aber, dass durch diese Einsicht noch nicht ein einziges Gesetz gedacht worden ist, dass in der Tat Wahrnehmung und Apperzeption verbindet. Die Gesetzmäßigkeit der Natur wird durch die transzendente Deduktion nur als *möglich*, aber noch nicht als *wirklich* bewiesen.

Es ist daher eine *transzendente Doktrin der Urteilkraft* nötig, um die Möglichkeit der Erkenntnis einzusehen.<sup>34</sup> Um die Problematik der Urteilkraft besser darstellen zu können, muss ich einerseits kurz den *subjektiven* Charakter der Erfahrung – also zu sagen, dass die Erfahrung *meine* Erfahrung ist – erwähnen, andererseits kurz auf

---

<sup>34</sup> Vgl. Henrich (1976), S. 108: „Eine transzendente Deduktion ist auch dann schon erfolgreich, wenn sie zunächst den Gedanken der Synthesisregel gewinnt und dann zeigt, daß es legitim ist, die Synthesisregel spezifischer als Urteilsform ist.“

die besondere Funktion, die Kant der Kategorie der *Kausalität* gibt, hinweisen.

## 2.14 Die Rolle des inneren Sinnes

Bisher ist noch nicht berücksichtigt worden, dass Empfindungen nur vermittelt der Anschauungsformen a priori vorgestellt werden können. So sind durch die produktive Einbildungskraft zwar Erfahrungen möglich, aber diese bleiben empirisch und a posteriori, wenn sie nicht *erscheinen* würden. Die Erscheinung ist a priori, aber zugleich an die Eigentümlichkeit des empirischen Subjekts, das in ihm Erscheinende, d.h. die Realität, rein entgegengesetzt zu sein, gebunden. Die Realität der Empfindung, insofern sie a priori ist, ist eine „*Bestimmung des inneren Sinnes*“, weshalb sie bloß die „*subjektive Einheit* des Bewusstseins“ ist, aber zugleich die Bedingung der Möglichkeit, die *transzendente* Einheit der Apperzeption auf die Erfahrung zu beziehen. (B 140) Die Frage ist, wie eine Bestimmung im Sinne einer subjektiven Einheit überhaupt möglich ist.<sup>35</sup>

Kant behandelt das Verhältnis von innerem Sinne und Apperzeption als die Frage, wie es möglich sei, dass wir uns selbst „nur anschauen wie wir innerlich *affiziert* werden“, und „nicht wie wir an uns selbst sind“. (B 152-3) Die Antwort auf diese Frage ist, dass „der innere Sinn die bloße Form der Anschauung“ ist, und „mithin noch gar keine *bestimmte* Anschauung enthält“. (B 154) Bloß durch die Form des inneren Sinnes ist noch keine Empfindung gegeben, weil das Subjekt des inneren Sinnes bloß rezeptiv und nicht bestimmend, d.h. passiv, ist. Erst durch den Verstand, der die Synthesehandlung „aufs *passive* Subjekt“ ausübt, kann die als unbestimmte Mannigfaltigkeit erscheinende Anschauung einer Bestimmung hinzugefügt werden. Die Vorstellung des Ichs, also zu sagen, „daß ich bin“, ist deshalb „*ein Denken, nicht ein Anschauen*“, wonach das Subjekt sich selbst auch nicht erkennen kann. (B 157) Da mein Ich, d.h. das Subjekt für sich selbst, nicht durch Anschauung, sondern durchs Denken im Bewusstsein ist, sehe ich ein, dass „ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermö-

---

<sup>35</sup> Mohr (1991) erörtert zu diesem Problem: „Die Affektion durch Handlungen der Einbildungskraft, und das heißt durch eine Affektion des Verstandes, muß demnach zusätzlich mit Bewußtsein begleitet werden. So heißt es ja auch, durch ‚das *Bewußtsein* der Bestimmung des inneren Sinnes‘ sei eine *bestimmte* Anschauung möglich.“ (Mohr 1991, 171) Diesem Gedanken zufolge stellt Mohr fest, dass „[d]ie Vorstellung der Einheit einer Anschauung daher bei Kant immer die einer Einheit *als* Einheit von *Mannigfaltigen* [ist]“, und demnach „[bleibt] [d]ie Differenzierbarkeit von unter einer Einheit befaßten Mannigfaltigen implizite Voraussetzung jeder epistemischen Einheitsvorstellung.“ (184) Jedoch für Kant ist diese Voraussetzung gerade *explizit* die Urteilskraft, indem er sie als Unterscheidungsvermögen überhaupt auffasst. Obgleich Mohr an dieser Stelle die Urteilskraft zu Unrecht nicht erwähnt, hat er doch Recht, wenn er die Schlußfolgerung zieht, dass „ein Zeitbewußtsein erforderlich [ist], das jedem bewußten Vorstellen implizit ist und aufgrund dessen instantanes Vorstellen ein Vorstellen in bezug auf die Einheit der Zeit ist.“ (193-4) Doch ein solches ‚Zeitbewusstsein‘ ist wohl notwendig vorausgesetzt, aber gleichzeitig etwas Unbegreifliches. Es sich ergeben wird, dass Kant über diese Unbegreiflichkeit nicht hinreichend erklären kann. Mohr zeigt an dieser Stelle deshalb, obwohl unbeabsichtigt, dass Kants Philosophie zu unreflektiert ist, und seine These unterstützt daher meine Interpretation, dass Kant einer naiven empiristischen Voraussetzung verhaftet bleibt. (Vgl. Kap. 3.9)

gens bewußt ist“. (B 158)

Diese Vorstellung des Subjekts als Ich ist merkwürdig, da Kant hier ausdrücklich das ‚*Ich bin*‘ als das *Dasein* als Intelligenz auffasst, obgleich von Kant zu erwarten ist, dass er dem Ich gar kein *Dasein* zuschreiben will. Da Kant allerdings geleugnet hat, dass das Ich erkannt wird, so muss das Ich ein *subjektives* *Dasein* haben, also das Subjekt kann sich sein Subjektsein nur innerhalb des subjektiven Bewusstseins, d.h. unter der Bedingung des *inneren Sinnes*, bewusst sein. Die Bestimmung des inneren Sinnes ist also die subjektive Vorstellung des Subjekts seiner Selbst, was grundsätzlich heißt, dass die Einheit des transzendentalen Ichs, die ihrem intelligibelen *Dasein* nach bloß *gedacht*, aber niemals erkannt werden kann, weil sie „nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe liegen“ im Bewusstsein vorgestellt werden kann, und das Ich sich nicht unmittelbar durch das Denken ihres Seins anschauen kann. (B 159) Das heißt, dass eben die *Vorstellung* des bloß *logischen* Subjekts, welche den eigentlichen, rein intellektuellen selbsttätigen Gehalt des Ichs ausdrückt, *in der Zeit* ist, aber die Zeit gleichwohl nur das Mittel ist, in der das Subjekt sich vorstellt, was heißt, dass das Ich zugleich transzendent zu jeder Bestimmung in der Zeit ist, in dem Sinne, dass es selber die selbsttätige, zeittranszendente Einheit der Zeit ist, was wiederum heißt: Das ‚*Ich bin*‘ kann letztlich nur *gedacht* werden.<sup>36</sup>

### 2.15 Die Kategorie der Kausalität

Wenn nun das intelligibele *Dasein* des Ichs, zwar indirekt, als die Einheit „von der beständigen Form *meiner* innern Anschauung, der Zeit“ vorgestellt wird, so ist die Weise, wie „ich das Mannigfaltige einer *Anschauung überhaupt* verbinde“, als denjenigen reinen Begriff zu erfassen, der die Verbindlichkeit in der Zeit überhaupt ausdrückt. (B 163) Diese Einheit des Nacheinander ist deshalb als die „Kategorie der *Ursache*“ aufzufassen. (B 163) Da erst durch die Kategorie der Kausalität, durch ihre Anwendung auf die Sinnlichkeit, „*alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme*“, heißt, dass sie die transzendente Einheit der Zeit ist, die *in der Zeit* selbst unbestimmt bleiben müsste. (B 163)

Indem das *Dasein* der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption des ‚*Ich denke*‘, als Einheit der Zeitlichkeit überhaupt, a priori begrifflich als *Kausalität* erfasst wird, so wird das von Hume vorgebrachte Problem, dass „Erscheinungen gar wohl Fälle an die Hand [geben], aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlicher maßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg *notwendig* sei“, gelöst. (B 124) Kant macht einsichtig, dass es in der Tat sinnlos ist, in der Erfahrung nach „der

---

<sup>36</sup> Vgl. Mohr (1991), S. 198-9: „Durch die Begrifflichkeit von inneren *Sinn*, innerer *Anschauung* und innerer *Wahrnehmung*, die immer wieder zu Kritik veranlaßt, ist Kant nicht auf die Deutung innerer Erfahrung als einer ‚Introspektion‘ festgelegt. ... Er [der Sinn] würde erst dann vollends verständlich, wenn gezeigt würde, daß es ein Bewußtsein von Zeit allein aufgrund von reiner Spontaneität nicht geben kann, sondern ein Bewußtsein von (in der Zeit auftretenden) Vorgegebenen zur notwendigen Voraussetzung hat.“



Synthesis der Ursache und Wirkung“ zu suchen, weil eine solche Verbindung nicht a priori angeschaut werden kann, sondern immerhin *subjektiv gesetzt* worden ist. Daraus folgt aber nicht, dass es keine Kausalität gibt, sondern, dass ein sinnvoller Begriff der Kausalität erst durch Deduktion – nicht Induktion – vorhanden ist, nämlich als der Begriff dieser subjektiven Setzung, die besagt, dass eine Wirkung notwendig „durch“ die Ursache „gesetzt sei“ und „aus ihr erfolge.“ (B 124)

Aus der Bestimmung, dass die Ursache also ihre Wirkung *enthält*, folgt, dass die Verbindung der Kausalität ein *Selbst-Unterschied* ist. Die Verbindung der Kausalität ist deshalb eine Synthesekraft, die zwei unterschiedliche Elemente verbindet, *als ob* sie *innerlich* aufeinander bezogen wären. So ergibt sich einerseits, dass diese innere Einheit nicht a priori angeschaut, sondern nur subjektiv gesetzt werden kann, aber andererseits eben auch, dass die subjektive Setzung primär darauf angelegt sein soll, um die *Einheit* der Anschauung, die ebenfalls eine innere ist, ungeachtet ihres A-posteriori-Charakters a priori im Bewusstsein vorstellbar zu machen. Der Gedanke, dass Kausalität notwendig als Selbst-Unterschied gedacht werden muss, sollte später bei Hegel eine sehr wichtige Rolle spielen, sogar als Kritik an Kant.<sup>37</sup> Hegel hat auch diesen Gedanken, dass die Selbsttätigkeit des Ichs als Kausalität und also als Selbst-Unterschied aufgefasst werden muss, aber Hegels Gedanke ist zugleich Kant-kritisch, weil er impliziert, dass er die Selbstständigkeit des Subjekts nicht als Synthesehandlung aufgefasst konnte, sondern gerade als Selbst-Unterschied aufgefasst werden muss. Inwiefern wir Hegel zustimmen sollten, ist erst ganz am Ende dieser Studie zu entscheiden.

Jetzt ist die allgemeine „Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit“ als die Einheit von Zeit und Kausalität vorhanden, und dadurch die Form der „*Natur überhaupt*“. (B 165) Die *wirkliche* Synthese der Einbildungskraft kann nicht lediglich aus Begriffen abgeleitet werden. Aus dem Grundgesetz - die Kausalität - können also keine weiteren, besonderen Gesetze abgeleitet werden, weil letztere immer „empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen“. (B 165) Diese Gesetze können nur durch eine Anwendung auf die Erfahrung gewonnen werden. Es muss daher „Erfahrung dazukommen“, die in den Begriffen nicht a priori enthalten ist, um die mögliche Wirklichkeit des Gesetzes, die von der Möglichkeit *besonderer* Gesetze a priori abhängig ist, nachzuweisen. (B 165) Die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori erweist sich also, als wesentlich über die Erfahrung vermittelt zu sein, und die Kategorien müssen als „die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt“ gedacht werden. (B 167) Die einzige Bedingung, die die Möglichkeit *besonderer* Gesetze a priori, d.h. im Begriffe, begründen könnte, ist, dass dies zu beweisen die Aufgabe des zweiten Buchs der Transzendentalen Analytik – die Analytik der Grundsätze – und des nächsten Kapitels ist.

---

<sup>37</sup> Wobei es dennoch die Frage ist, ob Hegel Kant nicht zu naiv darstellt, indem er tut, als ob es den Gedanken des Selbst-Unterschieds in Kants theoretische Philosophie nicht gäbe, und ‚transzendental‘ für Kant lediglich hieße die ‚Gleichheit des Ichs mit sich‘, und Kant mit dem Terminus ‚transzendental‘ nicht *primär* den möglichen Bezug auf das Ding an sich hätte ausdrücken wollen.

## Kapitel 3

# Urteilkraft, Schematismus, Phänomenon und Noumenon

### *A. Urteilkraft und Schematismus*

#### 3.1 Einleitung

Das zweite Buch der Transzendentalen Analytik, *Die Analytik der Grundsätze*, soll im Grunde erklären, wie die Möglichkeit der Erfahrung als transzendente Bedingung für die Möglichkeit der Erkenntnis a priori gelten kann. Das Ergebnis des vorherigen Kapitels ist, dass Erkenntnis überhaupt nicht durch entweder Anschauung oder Verstand, sondern erst durch eine spontane Synthesehandlung des Verstandes möglich ist, die eine Synthese der Einbildungskraft voraussetzt; demnach ist erstere Synthese nur in Bezug auf die Erfahrung wirklich. Die Synthesis der Einbildungskraft, welche die Einheit der Anschauung als Gegenstand überhaupt in der Vorstellung setzt, muss ein Mittel für die intellektuelle Synthese sein, durch welches der Verstand eben auch auf dieselbe Einheit der Anschauung synthetisch bezogen werden kann, woraus sich ergeben hat, dass diese Einheit der Anschauung für den Verstand nur als *Gesetz* vorgestellt werden kann.

Die Kehrseite ist, dass die Erfahrung selbst auch nur möglich ist, wenn die Synthese der Einbildungskraft durch die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, das ‚Ich denke‘, begleitet wird. Der Erfahrungsgegenstand überhaupt ist nämlich – nach seiner unbestimmten Form – die Möglichkeit der Bestimmung der Vorstellung der Einheit der Anschauung durch die Einbildungskraft; wobei die Möglichkeit intellektuell sein muss, die Vorstellung aber eingebildet ist. Demzufolge ist Erfahrung, deren Bestimmtheit also selber als ein subjektives Setzen erfasst worden ist, nur objektiv und wirklich, insofern *Gesetze* positiv durch Erfahrung bewiesen werden können. Daraus folgte, dass alle Natur, als Einheit von Zeit und Kausalität, *a priori* Gesetzen unterliegen muss, deren *besondere* Bestimmungen wir nur durch Erfahrung herausfinden können.

Die Tatsache, dass unser Verstand keine Vorstellungen *hervorbringt*, sondern als Möglichkeit der Bestimmung durch die Einbildungskraft vermittelt ist, und dass die Einbildungskraft nur wirkt, wenn sie auf Anschauung bezogen ist, d.h. vom *Ding an sich* berührt wird, so ist das eigentliche Ergebnis der transzendentalen Deduktion, dass die Erkenntnis überhaupt der Bezug des Verstandes auf das Ding an sich ist. (Reine Erkenntnis a priori wäre dann diejenige, in der innerhalb dieser Beziehung das Ding an sich als solches zum Ausdruck kommen würde.) Die reinen Verstandesbegriffe, die zwar keinen Gegenstand bestimmen können, ermöglichen trotzdem seine *Bestimmbarkeit*. Der Verstand ist deshalb die Möglichkeit der Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt, die ihm selbst nicht die geringste Bestimmung hinzufügt. Zu sagen, dass die *wirkliche* Bestimmung immer aus der sinnlichen Anschauung herrührt, wiederholt schlechtweg das Resultat der transzendentalen Deduktion, dass die Natur erkennbar ist, insofern sie gesetzmäßig ist, aber inwiefern die Natur als solche wirklich ist, d.h. welche Gesetze es konkret gibt, ergibt sich nur aus der Erfahrung.

Dass ein Gesetz nur in Bezug auf Erfahrungsgegenstände bestimmt werden kann, ist eine Beschränkung aller möglichen wissenschaftlichen Erkenntnisse auf die Erfahrung, was aber für die Möglichkeit der Transzendental-Philosophie ein Problem ist. Die Erfahrung als Bestimmungsquelle ist empirisch, was heißt, dass die reinen Verstandesbegriffe, obgleich sie transzendental sein sollen, keinen transzendentalen, sondern lediglich einen empirischen Gebrauch kennen. Das Resultat des empirischen Gebrauchs des Verstandes ist bloß der *empirische Begriff*. Davon ausgehend, dass diese Beschränkung des Verstandesgebrauchs unvermeidlich ist, ist die Möglichkeit empirischer Begriffe für die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori unentbehrlich. Deswegen ist der *empirische* Gebrauch des Verstandes Ausgangspunkt des zweiten Buchs der transzendentalen Analytik.

Als Resultat der Analytik der Grundsätze wird sich ergeben, dass die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori nur *vermittelt* des empirischen Gebrauchs des Verstandes eingesehen werden kann. Diese Beschränkung der reinen Verstandesbegriffe auf ihren empirischen Gebrauch hat eine transzendente Bedeutung, nämlich dass die Selbstständigkeit des Verstandes nur gedacht werden kann, wenn der Verstand in diesem Gebrauch die Sinnlichkeit selber a priori beschränkt. Der Verstandesgebrauch ist also nicht bloß sinnlich bedingt, sondern bedingt selbst auch die Sinnlichkeit. Es wird sich zeigen, dass diese Bedingung transzendental ist, weil sie notwendig unabhängig von aller Sinnlichkeit doch auf Anschauung bezogen sein kann. Der bloß denkbare Gegenstand der Möglichkeit, ohne jede Sinnlichkeit doch auf Anschauung bezogen zu sein, ist das, was Kant das *Noumenon* nennt, welches ganz unabhängig von allem, was durch sinnliche Anschauung erkannt werden kann, erkannt werden *soll*. Demzufolge ist reine Erkenntnis a priori nur durch die Einführung einer „Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ möglich. (B 294ff.)

Der erste Teil dieses Kapitels stellt die sinnliche Bedingung dar, der zweite analysiert die Beschränkung dieser Bedingung, was zur Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon führt. Hauptsächlich sollte dieses Kapitel diese Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon, die in Kants kritischer Erkenntnistheorie also eine entscheidende Rolle spielt, einsichtig machen, wie reine Erkenntnis a priori möglich ist. Ich beschränke mich in diesem Kapitel auf die Darstellung der Möglichkeit der Erfahrung, insofern diese nötig ist, um die Selbsttätigkeit des Verstandes als die transzendente Bedingung reiner Erkenntnis a priori zu erfassen. Zu dem Behuf ist es erforderlich, dass ich mich mit der Urteilskraft und dem Schematismus befasse, aber dies tue ich nur soweit als nötig ist, um den wesentlichen Punkt, dass Phänomenon und Noumenon unterschieden werden müssen, hervorzuheben. Das System der Grundsätze wird hier außer Betracht gelassen, weil es nichts über die Eigentümlichkeit des Verstandes und die der sinnlichen Anschauung lehrt, was wir nicht bereits durch die transzendente Ästhetik, die transzendente Deduktion und den Schematismus wissen können.<sup>1</sup>

### 3.2 Die Urteilskraft

In der *Analytik der Grundsätze* erscheint das Verhältnis von Verstand und Anschauung als ein Verhältnis von Intellektualität und Sinnlichkeit, wobei das Intellektuelle *das Allgemeine* ist, und das Sinnliche *das Besondere*. Im Ganzen genommen ist die kantische Reflexion bisher soweit geführt, dass die *allgemeine* Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis als die allgemeine synthetische Form der bestimmten Vorstellung entwickelt worden ist. So habe ich bereits gezeigt, dass die transzendente Ästhetik nachweist, dass das empirische Subjekt das Angesehene als die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, d.h. als *Unterschied überhaupt*, ins Bewusstsein bringt. Danach hat es sich ergeben, dass die transzendente Einheit des ‚*Ich denke*‘ erst durch die Einbildungskraft, die nicht bloß die *Form der Erscheinung*, sondern die *Bestimmung des Erscheinenden* vorstellbar macht, sinnvoll auf diese Mannigfaltigkeit bezogen werden kann. Diese Vorstellung ist der Gegenstand, also eigentlich *das Ding, das erscheint*, aber nur noch als *Gesetz*, nicht als wirklicher, bestimmter Gegenstand. Der bestimmte Gegenstand ist jetzt nach der Form, d.h. als *Allgemeines*, vorhanden, aber als Bestimmtes hat er einen Inhalt, der ein *besonderer* ist, der nur a posteriori gegeben sein kann.

Der *empirische Begriff* synthetisiert grundsätzlich die allgemeine Form des Gegenstandes mit ihrem besonderen Inhalt. (Erst durch die Möglichkeit dieser Synthese sind nicht bloß empirische Erkenntnisse möglich, sondern eben auch transzendente, weil die Möglichkeit reiner Erkenntnisse a priori nichts anderes ist als die Notwendigkeit beim empirischen Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe.) Eine solche Beziehung von Allgemeinheit und Besonderheit ist nach Kant nur durch die Vermittlung der „Ur-

---

<sup>1</sup> Eine vorzügliche, knappe und präzise Darstellung des kantischen Systems der Grundsätze findet man bei Lauth, R. (1989), *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*.

teilkraft“ möglich, also nach Kant das Vermögen, um „unter Regeln zu *subsumieren*, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe, oder nicht“. (B 171) Durch die Urteilkraft können wir also entscheiden, ob ein *besonderer* Fall mit einer *allgemeinen* Regel in Übereinstimmung gedacht werden kann.

Kant betrachtet die Urteilkraft als ein *natürliches* Vermögen, (vgl. B 173; vgl. „Naturgabe“, B 172), dem „*die allgemeine Logik* ... keine Vorschriften geben kann“, (B 174) und dem also eine selbstständige Wirkung zugeschrieben wird, die „gar nicht belehrt, sondern nur geübt“ werden kann. (B 172) Das heißt, dass die Urteilkraft nicht bloß nach reinen Verstandesregeln wirkt und deshalb nicht *kritisch* gebraucht werden kann, weshalb Kant denn auch über die *Doktrin* der transzendentalen Urteilkraft spricht. Der Grund, dass die Urteilkraft nur eine Doktrin und keine Kritik abgeben kann, ist nur im Lichte seines erkenntnistheoretischen Programms zu verstehen. Der Bezug auf das Ding an sich ist konstitutiv für die Erfahrung, aber kommt in der Erfahrung als solches nicht zum Ausdruck. Zum Behuf der Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori, in der dieser Bezug auf das Ding an sich wohl explizit sein muss, muss die Struktur der Erfahrung als *Synthese* für das Bewusstsein explizit werden. Dazu muss die Beziehung von Verstand und Anschauung durch die Einbildungskraft, die figürliche Synthese, als die Form der Erfahrung gedacht werden. Die transzendente Funktion der Urteilkraft ist deshalb, die Erfahrung zu *formalisieren*; und in dem Sinne ist sie von der Erfahrung und also von der Sinnlichkeit, d.h. von der besonderen Weise, auf die das empirische Subjekt auf das Ding an sich bezogen ist, abhängig – und also nicht kritisch.

Eben darum sollte die Subsumption hier nicht allzu konkret aufgefasst werden: Das Wesentliche ist hier, dass das Urteil eine *Unterscheidung* trifft. Eine allgemeine Regel kann aber nur durch eine Unterscheidung auf einen besonderen Fall bezogen werden, weil das Allgemeine und das Besondere einander *ungleich* sind, was eben auch heißt, dass ihre Beziehung notwendig synthetisch ist. Dieses Problem entsteht im Grunde dadurch, dass der Verstand nichts unterscheiden kann, sondern nur vereinen, d.h. Einheit bringen, kann. Die *notwendige* Einheit des reinen Begriffs ist die durch einen synthetisierenden Verstand aufgelöste Mannigfaltigkeit im Bewusstsein, die jedoch letztlich nicht durch ein analytisches Urteil, sondern bloß durch einen Bezug auf das Ding an sich gedacht werden kann. Eine notwendige Einheit kann es auf der Ebene der reinen Verstandesbegriffe nicht geben, weshalb für die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori eine Urteilkraft nötig ist.

Gleichwohl kann die Notwendigkeit eines synthetischen Urteils a priori nur durch eine transzendente Beziehung von Urteilkraft und Verstand, und zwar insofern letzterer als *spontan* aufgefasst wird, sichergestellt werden. Kant betont aber ausdrücklich, dass die reinen Verstandesbegriffe die Urteilkraft auf keinerlei Weise *bewegen* können, demzufolge der transzendente Zweck der Urteilkraft bloß durch ihre natürliche Ausübung nicht vorhanden ist – was eben heißt, dass sie in transzendentaler Hinsicht in der Tat nur eine Doktrin hat. Dieser Zweck der Urteilkraft muss ihr deshalb

hinzugefügt werden, nämlich „als *Kritik*, um die Fehltritte der Urteilskraft im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten“. (B 174, meine Hervorhebung) Da der Zweck durch die Urteilskraft nicht vorhanden ist, muss Kant sich auf „das Eigentümliche“ seiner Transzendental-Philosophie berufen, um diese Hinzufügung zu rechtfertigen. (B 174) Dieses Eigentümliche ist, dass die transzendente Logik sich ausschließlich mit der notwendigen Erkenntnis *von Dingen* beschäftigt, und also „von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen“. (B 175) Hinsichtlich der Urteilskraft heißt es, dass die Transzendental-Philosophie nicht bloß die Regeln gibt, *unter* denen die besonderen Fälle subsumiert werden sollen, sondern eben auch „zugleich a priori den Fall anzeigen kann, auf den sie angewandt werden sollen“. (B 174-5)

Es wird sich ergeben, dass der Fall, der a priori angezeigt werden kann, kein anderer als *die Beschränkung der reinen Verstandesbegriffe auf ihren empirischen Gebrauch* ist. Das heißt, dass, um synthetische Erkenntnisse a priori zu ermöglichen, erst die „sinnliche Bedingung“, „unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können“, (B 175) *begriffen* werden muss. Deshalb sollte zuerst dargestellt werden, was diese sinnliche Bedingung beinhaltet. Sie kann aus der doktrinen Anwendung der Urteilskraft abgeleitet werden, insofern diese als die Verbindung a priori des Intellektuellen mit dem Sinnlichen aufgefasst wird. Da die Beziehung des Intellektuellen auf das sinnlich Gegebene durch die Erscheinung vermittelt ist, muss die transzendente Doktrin der Urteilskraft zuerst „die Möglichkeit ... zeigen, wie *reine Verstandesbegriffe* auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können.“ (B 177)

Insofern die sinnliche Bedingung des objektiv-gültigen Verstandesgebrauchs in diesem Sinne erklärt wird, spricht Kant vom „Schematismus des reinen Verstandes“. (B 175) Im Unterschied zur transzendentalen Ästhetik kann es beim Schematismus gleichwohl nicht mehr bloß um die Form des unbestimmten Gegenstandes gehen, sondern ist bereits gegeben, dass es *ein Ding* ist, das erscheint. Beim Schematismus geht es also um den *bestimmten* Gegenstand, der erscheinen muss. Dies ist durch die transzendente Deduktion gerechtfertigt worden, weil sie die Möglichkeit der Bestimmbarkeit eines Gegenstandes als die Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt beweist. *Diese* Möglichkeit der Bestimmbarkeit durch Begriffe wird im Schematismus auf die Erscheinungen bezogen. Demzufolge betrifft die Schematisierung wohl die Erfahrungsgegenstände, deren Bestimmung immer a posteriori ist, aber es geht im Schematismus bloß um die Möglichkeit dieser Erfahrungsgegenstände, d.h. ihre Bestimmbarkeit überhaupt, die gänzlich a priori sein soll, die nur durch die Übereinstimmung ihrer Bestimmung mit den reinen Begriffen erklärt werden kann.

### 3.3 Bedeutung des Schematismus: Das Sein in der Zeit

Das wichtigste Ergebnis der Darstellung der Schemata der reinen Verstandesbegriffe wird sein, dass ein Ding als *Bild* im Bewusstsein ist, was grundsätzlich heißt, dass es

nicht als Ding *an sich*, sondern als ein *Sein in der Zeit* für das Bewusstsein ist, welches das Ding in der Form der *Wahrnehmung* (Apprehension) ist; so ist das Sein in der Zeit die „sukzessive Apprehension eines Gegenstandes“ und diese Wahrnehmung die Weise, wie ein Ding in der Erscheinung vorgestellt werden kann. (B 184) Der *zeitliche* Charakter der Wahrnehmung impliziert in der Tat *Unterschied* im Sinne von *Sukzessivität*, demzufolge die Einheit des Seins niemals durch Anschauung allein, sondern erst durch die Selbsttätigkeit des reinen Verstandes, insofern dieser auf die sinnliche Anschauung bezogen ist, im Bewusstsein ist. Dass die Einheit des Dinges in der Wahrnehmung also der reine Verstand *ist*, heißt, dass für das Bewusstsein nicht das Ding an sich, sondern nur ein Bild von ihm a priori vorhanden ist.

Es ist freilich hinzuzufügen, dass in der Wahrnehmung das Sein immer nur als ein Teil des Seins explizit wird, also die Wahrnehmung kann die Totalität eines Dinges nicht ausdrücken. Da jedoch, ohne das Ganze vorauszusetzen, kein Teil erkannt werden kann, muss bereits in der transzendentalen Apperzeption, welche die Voraussetzung jeder Apprehension ist, die Totalität des Dinges unmittelbar vorhanden sein. Nun können wir sagen, dass die *positive* Totalität des Dinges wäre, das Ding an sich erschiene als solches; die *negative* aber, dass durch die Totalität noch kein Ding gegeben wäre, d.h. sie ist die völlig *unbestimmte* Bedingung einer *möglichen* Bestimmung (durch ein Ding an sich). Dieses von mir als *negative Totalität* Bezeichnete ist die transzendente Offenheit des Subjekts selber, ohne welches die Wahrnehmung unmöglich wäre. Auf der Ebene des Schematismus wird das transzendente Subjekt nicht als solches, d.h. als reine Verstandestätigkeit, vorgestellt, sondern auf die Möglichkeit seines wirklichen Gebrauchs, der unter der sinnlichen Bedingung der Zeit steht, beschränkt; mit anderen Worten, die Offenheit wird hier im Bezug auf die *sinnliche* Anschauung erörtert.

Kants Grundthese im Schematismus ist deshalb, dass der Verstand in seiner Eigenschaft als durch die Zeit bedingt als *leere Zeit* (vgl. B 182) aufgefasst werden muss, also als diejenige *Offenheit*, durch ein Ding an sich bestimmt werden zu können, welche objektive Gültigkeit haben könnte. Es wird sich ergeben, dass das *Transzendente* dieses wirklichen Gebrauchs ist, dass die Wahrnehmung a priori nur *rein negativ* auf die Totalität des Wahrgenommenen, d.h. das Sein selbst, bezogen ist. Das heißt einerseits, dass das wahrnehmende Subjekt der unter der Bedingung der Zeit gestellte Verstand ist, außerhalb welcher der Verstand gar keinen objektiven Gebrauch hat; andererseits aber, dass der Verstand, nach seinem objektiven Gebrauch, ein reines Unbestimmtes ist, in dem das Ding an sich als solches nicht explizit werden kann, obgleich dieses notwendig als die „transzendente Materie“ des Dinges in der Wahrnehmung gelten muss. (B 182) Das Ding an sich, das der explizite Gegenstand transzendentaler Erkenntnis ist, kann also in keinem Schema erfasst werden. Die Bedeutung des Schematismus ist daher, das *implizite* Vorhandensein des Dinges an sich in der sinnlichen Anschauung *explizit* zu machen durch die *Formalisierung* dieser transzendentalen Materie, die durch Empfindung implizit vorhanden ist.

Wenn man bedenkt, dass das implizite Vorhandensein des Dinges an sich in der sinnlichen Anschauung von Kant als ein empirisches, d.h. *nicht adäquates*, Vorhandensein erfasst worden ist, dann ist das Sein in der Zeit, mithin aller möglichen subjektiven und objektiven Realität, in *transzendentaler* Hinsicht *nichts*. Andersherum gesagt, das *Unbedingte*, d.h. das Sein überhaupt, ist in der Form der *Bedingtheit* das Gegenteil von dem, was es an sich ist: *Als solches* kann es nämlich nur zum Ausdruck kommen in der Form der Unbedingtheit selber, also als *reine Selbsttätigkeit*. Nun ist die Art der Spontaneität, mit der es nach Kant solcherart beschaffen ist, die ursprüngliche Synthesebehandlung des Verstandes, die sich durch ihre Selbsttätigkeit auf die Anschauung beziehen kann, gerade insofern letztere als ein Ding an sich ausdrückend, d.h. als Bestimmungsgrund eines Gegenstandes überhaupt, gedacht wird. Das *Sein in der Zeit* kann deswegen nicht adäquat als *seiend in der Zeit* ausgedrückt werden, sondern es muss notwendig als mit den reinen Verstandesbegriffen übereinstimmend vorgestellt werden. Ein Sein in der Zeit kann also nur *erkannt* werden, wenn es als *Begriff* vorgestellt wird. So erklärt der Schematismus, dass Wahrnehmung ohne Begriff unmöglich ist.

### 3.4 Die Apperzeption als Urteilsfunktion

Die transzendente Materie der Empfindung, d.h. ihr Sein, kann deshalb nur durch die Zeit als die Erscheinung des Dinges *im negativen Sinne*, die Kant „die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne“ nennt, auf die Einheit der Apperzeption, das ‚Ich denke‘, bezogen werden. (B 185) Es muss gezeigt werden, dass das Ding *nur insofern es erscheint* unter der Bedingung des inneren Sinnes steht, weil erst durch diese Beschränkung die Einheit der Apperzeption als die *transzendente* Bedingung der Vorstellung eines Gegenstandes gedacht werden kann, also als diejenige Bedingung, durch die das Ding an sich als solches, d.h. unabhängig von der Zeit, zum Ausdruck kommen kann. Die Einheit der Apperzeption ist dabei diejenige negative Einheit eines Dinges, die seine Vorstellung als etwas Bestimmtes ermöglicht. Der innere Sinn ist deshalb bloß die Bedingung, durch die ein Ding *wirklich* erscheinen kann, aber nicht, wie dieses Ding ganz unabhängig von der Zeit, d.h. *an sich*, besteht, weil dafür von jeglicher Wirklichkeit in der Anschauung abstrahiert werden muss.

Diese Abstraktion ist jedoch Möglichkeitsbedingung für die Bestimmung eines Daseins *für ein Bewusstsein überhaupt*, weil die Wahrnehmung die Gleichartigkeit oder Korrespondenz von Intellektualität und Sinnlichkeit überhaupt voraussetzt. Da nämlich weder die Sinnlichkeit intellektuell noch das Intellekt sinnlich ist, und ihre Einheit synthetisch sein muss, sind die Schemata der reinen Verstandesbegriffe nötig, um die sinnliche Anschauung intellektualisieren zu können. Das heißt, dass das Moment der Affizierung formalisiert werden muss, aber lediglich um feststellen zu können, dass die Erscheinung eines Daseins nicht den mindesten Grund für die mögliche Bestimmbarkeit dieses Daseins enthält. Der Schematismus des Verstandes bezieht sich deshalb „indirekt“ auf die Einheit der Apperzeption. (B 185) Kants These, dass Verstand und An-



schauung unterschiedliche Ursprünge haben, wird an dieser Stelle in ihrer radikalen Konsequenz dargestellt: Das Sein kann nur als die Negation jedes möglichen Daseins erscheinen, weil dessen *Einheit* eine Differenz zwischen einer impliziten sinnlichen Einheit und einer expliziten Verstandeseinheit enthält.

Im Schematismus kommt deshalb zum Ausdruck, dass die transzendente Einbildungskraft die mögliche *Bestimmung* eines Dinges (durch die Einheit der Apperzeption) auf eine solche Weise mit der möglichen *Vorstellung* eines Dinges verbindet, dass jede Erscheinung eines Dinges seiner Bestimmung, d.h. seiner Vorstellbarkeit *als Ding*, nach, *indirekt* auf die Einheit der Apperzeption bezogen ist. Das heißt, dass die *Bestimmung* eines erscheinenden Dinges, also das, was das Ding an sich ist, *obgleich es empfunden wird*, nicht vorgestellt werden kann, weil jede mögliche Vorstellung eines Dinges durch die Einheit der Apperzeption vermittelt werden muss. Wir brauchen die Einheit der Apperzeption als „Funktion“ des Urteils, um die Einheit der Anschauung im inneren Sinne, d.h. um das Ding, das wir empfinden, vorstellbar zu machen. (B 185) Diese Funktion ist nichts anderes als die transzendente Möglichkeit der Bestimmung eines Dinges, ohne die wir uns keine sinnlichen Dinge im Bewusstsein vorstellen können.

In der Darstellung der Schemata der reinen Verstandesbegriffe wird deswegen eben auch die bisher unbeantwortete Frage, wie die Kategorien innerlich zusammenhängen, beantwortet. In ihrer Schematisierung präsentiert Kant hintereinander die Titel *Quantität* (Einheit, Vielheit, Allheit), *Qualität* (Realität, Negation, Limitation), *Relation* (Substanz, Kausalität, Gemeinschaft) und *Modalität* (Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit). Aus der Art der Darstellung ergibt sich, wenigstens wenn wir das Transzendente des Schematismus als die Denkbare eines bloß intellektuellen Bezugs auf das Ding an sich auffassen, dass die Kategorien schematisch so geordnet werden müssen, dass der rohe Inhalt der sinnlichen Anschauung tatsächlich formalisiert werden kann. Eben deswegen ist der Schematismus im Schema der Notwendigkeit vollendet, weil in ihm das Dasein eines Gegenstandes nichts Empirisches mehr an sich hat, sondern als ein *reines Ding*, d.h. wie der Gegenstand an sich sein soll, im Bewusstsein vorgestellt ist. Das Dasein eines Dinges, d.h. dessen Dinglichkeit als Gegenstand überhaupt, ist also nicht in seiner Möglichkeit oder Wirklichkeit, sondern erst in seiner Notwendigkeit a priori gedacht worden.

Auf diese Weise stellt jede Schematisierung eines reinen Verstandesbegriffs einen Schritt in der Formalisierung der sinnlichen Anschauung dar, um die transzendente Materie, die ihr zugrunde liegen muss, für das Bewusstsein explizit zu machen. Es gehört jedoch zu den reinen Verstandesbegriffen, dass durch sie noch kein Ding, d.h. keine Bestimmung des Gegenstandes, vorhanden ist. Das *notwendige* Dasein eines Gegenstandes ist deshalb nichts Bestimmtes mehr, sondern die Offenheit des Subjekts selber, durch ein Ding an sich bestimmt werden zu können; jedoch – und dies ist das wahre Resultat des Schematismus – nicht als *sinnliche*, sondern als *transzendente* Offenheit

des Subjekts. Das erste Resultat des Schematismus ist deswegen, dass all unseren Wahrnehmungen Begriffe zugrunde liegen müssen; das zweite Resultat ist aber, dass diese Begriffe *rein aufgefasst* eine Spontaneität des Verstandes ausdrücken, durch die eine bloß intelligibele Bestimmung durch das Ding an sich *logisch denkbar* wird.<sup>2</sup>

Gewissermaßen wiederholt Kant im Schematismus einfach ausführlicher, wie die reinen Urteilsformen aus der Ausübung des Urteilsvermögens durch Abstraktion gewonnen werden können. (Vgl. Kap. 2.9) Der Anfangspunkt der Schematisierung ist deshalb die konkrete Empfindung, die als Ausdruck der transzendentalen Materie aufgefasst wird. Diese Auffassung ist bei Kant nicht spekulativ, sondern empirisch: Sie folgt aus der Beschaffenheit des empirischen Subjekts. Warum wir diese Auffassung letztlich nicht als empirisch akzeptieren können, weil sie notwendig einen spekulativen Charakter hat, ergibt sich in der zweiten Abteilung dieses Kapitels. Zunächst gehen wir davon aus, lediglich um ein adäquates Verständnis von Kants Erkenntnistheorie zu gewinnen, dass die Begriffe, die den Vorstellungen konkreter Empfindungen im Bewusstsein zugrunde liegen müssen, d.h. Begriffe *dieses* oder *jedes* Seins, in der Tat *empirische* Begriffe sind. Von diesen empirischen Begriffen muss gezeigt werden, dass sie nicht bloß durch die Gleichheit des Ichs mit sich, sondern erst durch die Gleichartigkeit von Begriff und Sein überhaupt möglich sind, also ein *Begriff des Seins*, der nicht empirisch, sondern nur a priori sein kann.

### 3.5 Der Schematismus

Das Charakteristische der „Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff“ ist die „Gleichartigkeit“ des Denkens eines Gegenstandes, d.h. dessen mögliche Bestimmbarkeit überhaupt, und der wirklichen Bestimmung dieses Gegenstandes durch die empirische Anschauung. (B 176) Das Problem dabei ist, dass das Denken eines Gegen-

---

<sup>2</sup> Indem wir das *Transzendente* bei Kant also als die Offenheit für das Ding an sich *als* Ding an sich verstehen, erweist sich, dass Kants Projekt der Transzendental-Philosophie der Philosophie Hegels viel ähnlicher ist, als Hegel vielleicht selbst meinte, weil das *Transzendente* nicht bloß die formelle Gleichheit mit sich des Ichs, sondern die Weise, auf die dieses formelle Ich als *unmittelbar* auf das Ding an sich bezogen, d.h. als *Selbstbestimmung*, gedacht werden kann. (Es wird sich in meiner Interpretation des Selbstbewusstseinskapitels in Hegels *Phänomenologie des Geistes* ergeben, dass es bei Hegel in der Tat auch um das Ich als *Selbstbestimmendes* geht.) Eine grundlegende Differenz zwischen Kant und Hegel bleibt trotzdem, nämlich dass bei Kant Selbstbestimmung und transzendente Offenheit einander grundsätzlich weiterhin gegenüberstehen. Obgleich ich in meiner Studie leider diesen Gedanken nicht weiter ausführen kann, scheint mir, dass dieser Gegensatz der Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Gebrauch der Vernunft, die Kant nicht mehr auflöst, zugrunde liegt. In der Tat deutet Moors das transzendente Ich als „das bloß unbestimmte theoretische Ich als logisches Erkenntnissubjekt“ („het louter onbepaalde theoretische Ik als logisch kensubject“), das allerdings „[m]ehr bestimmt, und nahezu exklusiv, ist“ („[m]eer bepaald, en haast exclusief, is“) in Beziehung auf das Ich „als moralisches Freiheitssubjekt“ („als moreel vrijheidssubject“), aber versteht diese Beziehung als „präzise Übereinstimmung“ („stipte overeenstemming“) statt einer unmittelbaren, lebendigen Einheit, wie dies bei Hegel der Fall ist. (Moors 1991, 20)

tandes *überhaupt* mit der empirischen Anschauung „ganz ungleichartig“ ist. (B 176) Das heißt für Kant nicht, dass Subsumption unmöglich wäre, weil er darauf hinweist, dass zum Beispiel ein runder Teller in der Tat die Rundheit, die bloß gedacht werden kann, anschaulich macht, (vgl. B 176) oder, dass die Zahl fünf durch „fünf Punkte hinter einander“ in einem Bild anschaulich gemacht werden kann. (B 179) Doch Rundheit und Zahl sind allgemeine Begriffe konkreter, individueller Gegenstände, also nur *Beispiele* figürlicher Synthese, die daher eine ursprünglichere Synthesehandlung voraussetzen, die sie als solche nicht ausdrücken können. Solche Begriffe können die *notwendige* Gleichartigkeit von Denken und Anschauen keineswegs ausdrücken, sondern „ein Drittes“ ist nötig, das „einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß“, und das zugleich die Möglichkeitsbedingung solcher allgemeinen Begriffe ist. (B 177)

Dieses Dritte nennt Kant „das *transzendente Schema*“, das die „vermittelnde Vorstellung“ ist, die „einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich*“ sein muss. (B 177) Um transzendent sein zu können, muss das Schema eine *reine*, bloß *bedingende* Vorstellung sein, was heißt, dass aus dem Schema die Bestimmung des Gegenstandes, d.h. das Ding, nicht abgeleitet werden kann, sondern dass es nur eine weitere Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung eines Dinges ist. Die schematische Vorstellung ist dadurch sehr wohl auf das Ding bezogen, nämlich weil das Schema die reine Möglichkeit ist, dass ein *Ding*, d.h. eine Bestimmung durch die Anschauung, in der Form eines Gegenstandes im Bewusstsein vorgestellt werden, d.h. erscheinen, kann, obgleich dadurch noch nicht wirklich ein Ding gegeben ist. Die Tatsache, dass durch die reine Möglichkeit der Erscheinung eines Dinges noch keine solche wirkliche Erscheinung gegeben ist, fasst Kant als die Unterscheidung von *Schema* und *Bild*.

### 3.5.1 Schema und Bild

Im Hinblick auf die Urteilskraft ist einsichtig geworden, dass wir zwischen Schema und Bild unterscheiden müssen. Schema und Bild sind eben beide „ein Produkt der Einbildungskraft“, also sie bilden eine nähere Differenzierung der figürlichen Synthese. (B 179; vgl. B 181) Das heißt im Allgemeinen, dass sie sich auf die Bestimmung durch die Anschauung, d.h. das Ding an sich, beziehen, wie diese durch die *produktive* Einbildungskraft im Bewusstsein ist, d.h. als Gegenstand. Das *Schema* ist dabei diejenige figürliche Synthese *a priori*, weil es die Verbindung des Verstandes mit der reinen Anschauungsform der Zeit ist; es ist also von der *intellektuellen* Verstandessynthese unterschieden, weil sie „die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein“, d.h. die Einheit *dieser bestimmten* Vorstellung, „zur Absicht“ hat. (B 179) Doch *an sich* ist das Schema nichts Bestimmtes, sondern es ist lediglich die Bedingung, unter der die Vorstellung einer Bestimmung durch die Anschauung, die Kant also *Bild* nennt, im Bewusstsein möglich ist. Dieses Bild ist ebenso *Produkt* der Einbildungskraft, d.h. eine besondere figürliche Synthese, weil die Einheit der Anschauung, d.h. die *bestimmte*

Sinnlichkeit, nur vermittels der spontanen Verstandessynthese vorgestellt werden kann.

Durch das Verhältnis von Schema und Bild kann die intellektuelle Synthese als auf die Einheit der Anschauung, d.h. Ding an sich, bezogen gedacht werden, ohne welche Notwendigkeit in Urteilen und also reine Erkenntnis nicht gedacht werden kann. Da die Einheit der Anschauung nur durch ihre Übereinstimmung mit der reinen Verstandeseinheit überhaupt für ein Bewusstsein sein kann, so ist das auf Anschauung bezogene Schema notwendig als Ausübung des reinen Verstandes zu fassen, also sie setzt als figürliche Synthese die intellektuelle voraus. Obgleich das Bild nicht als durch Ausübung des reinen Verstandes hervorgebracht gedacht werden kann, weil der Verstand die Erfahrung nicht von sich aus hervorbringt, kann das Schema dagegen als die *Form* der Erfahrung selber ausdrückend als Resultat des Vermögens zur Formalisierung und damit als rein gedacht werden. Dadurch ist einsichtig geworden, dass die Wirkung der Urteilkraft überhaupt, also die Formalisierung der Erfahrung, notwendig ist, indem sie die Form der Erfahrung als die Synthese von Verstand und Anschauung überhaupt ausdrückt. Die Erfahrung muss deshalb auf eine derartige Weise formalisiert werden, dass sie als Ausübung (Beispiel) der *intellektuellen Synthese* gedacht werden kann, demzufolge Kant auch erklärt hat, warum nicht die „*allgemeine*“, sondern gerade die „*transzendente*“ Logik „es zu ihrem eigentlichen Geschäfte [habe], die Urteilkraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern“. (B 174)

Die transzendente Doktrin der Urteilkraft leistet also eine weitere Darstellung der Einbildungskraft, die Kant bereits als das Vermögen zur wirklichen Synthese, durch welche den bloß denkend tätigen Verstand auf Gegenstände bezogen ist, auffassete. Im Schematismus ergibt sich nämlich, dass durch die Synthese der Einbildungskraft vermittelt einer Unterscheidung der Urteilkraft, der zwischen Bild und Schema, eine Menge besonderer Bestimmungen unter ein allgemeines Gesetz subsumiert werden kann. Das Schema ist die allgemeine Form, unter der eine besondere Bestimmung durch die Anschauung als Bild im Bewusstsein hervortreten kann. Die Wirkung der Urteilkraft ist deshalb die Subsumtion, die Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, die – polemisch gesagt – nicht bedeutet, dass das Bild dem Schema untergeordnet wird, sondern dass alle Bilder „Schemata zum Grunde“ liegen. (B 180) Das Bild ist Resultat der Subsumtion, das heißt, durch die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine wird das in der sinnlichen Anschauung Gegebene vermittelt des Schemas auf die Einheit des Verstandes bezogen, wodurch die bestimmte Einheit der Anschauung als die *sich verbessernde* Verstandeseinheit – und *deshalb* eben auch nicht als *adäquater* Ausdruck des Dinges an sich – im Bewusstsein als Bild vorgestellt werden kann. Das Bild ist letztlich dasjenige, worüber Erkenntnis möglich ist.

Auf diese Weise ist das Schema die eigentliche Form des synthetischen Urteils, weil es die Gleichartigkeit von Begriff und Anschauung ausdrückt, und ist das Schema des Bildes zugleich ein Schema für die reinen Verstandesbegriffe, die ohne dieses gar

keinen empirischen Gebrauch hätten. Die reinen Verstandesbegriffe sind deshalb von dieser Urteilskraft abhängig, weil ihnen ohne Anschauung kein Gegenstand und deshalb „keine Bedeutung“ gegeben werden kann, „die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte.“ (B 186) Gleichwohl ist dies nur eine *subjektive* Bedingung für den Verstand. Die *objektive Gültigkeit* der reinen Verstandesbegriffe ist nicht von dieser Form des synthetischen Urteils abhängig, sondern der reine Begriff ist gerade das, was das synthetische Urteil objektiv macht, weil er die „logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen“ ist, außerhalb deren *im* Bewusstsein, d.h. a priori, gar keine Einheit vorhanden ist. (B 186) Daraus folgt, dass der Verstand Grund aller Objektivität der Erfahrung, die sinnlich nur subjektiv gegeben ist, ist, was heißt, dass die bestimmten, sinnlichen Anschauungen, d.h. die Affizierungen des Subjekts durch das Ding an sich, nicht *als* sinnliche Anschauungen im Bewusstsein vorgestellt werden können, sondern als „reine sinnliche Begriffe“ im Bewusstsein gedacht werden müssen. (B 180)

Eine Empfindung ist dem erkennenden Subjekt deshalb nicht *passiv* als Gegenstand im Bewusstsein gegeben, sondern ihre Vergegenständlichung ist Resultat eines vorstellenden Denkens. Es ist also unmöglich, dass ein Ding durch sinnliche Anschauung und sinnliche, d.h. reproduktive, Einbildung allein im Bewusstsein repräsentiert werden kann.<sup>3</sup> Kant behauptet zwar, dass die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, d.h. sinnliche Anschauung a priori, *vor* der Apperzeption gegeben sein muss, aber nur um das absolute Primat des Dinges an sich, das als unbedingter Bestimmungsgrund aller Erkenntnis vorausgehen muss, zu betonen. Alles, was *vor* der Apperzeption a priori im Subjekt vorhanden sein muss, ist erst *nach* der Apperzeption für das Subjekt selbst im Subjekt, d.h. als *Gegenstand*, vorhanden. Deshalb ist, wie gesagt, nicht lediglich das Schema, was evident wäre, sondern auch das Bild „ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft“, womit Kant nachdrücklich angibt, dass das Bild sowohl *empirisch* als auch *intellektuell* – Kant sagt hier: *produktiv* – ist. (B 181)

### 3.5.2 Die transzendente Zeitbestimmung

Aus der Schematisierung der reinen Verstandesbegriffe ist bisher Folgendes einsichtig geworden: „[A]lle reine Verstandeserkenntnis a priori“ setzt ein „Verhältnis zur Sinnlichkeit überhaupt“ voraus, die als die „Beziehung auf mögliche Erfahrung“ zu erfassen ist, und erst „unter dieser kritischen Vorsicht“ kann die Beziehung von Verstand auf mögliche rein intelligibele Gegenstände untersucht werden. (B 187-8) Diese Erfahrung ist keine unmittelbare sinnliche Anschauung, sondern ein *Bild*, das nur möglich ist durch „das *Schema sinnlicher Begriffe*“, das „ein Produkt ... der reinen Einbildungs-

---

<sup>3</sup> Eine empiristische Bewusstseinstheorie, die heutzutage außerhalb der systematischen Philosophie oft für die einzig mögliche gehalten wird, ist demnach absolut unmöglich. Es folgt aber nicht *daraus*, dass eine repräsentationistische Erkenntnistheorie überhaupt unmöglich wäre. (Vgl. Kapitel 1.1 & 1.2)

kraft a priori“ ist. (B 181) Obgleich das Schema dasjenige ist, „wodurch ... die Bilder allererst möglich werden“, kann das Schema „in gar kein Bild gebracht werden“, weil das Schema a priori ist, und daher nichts bestimmen kann. (B 181) Die reine Einbildungskraft a priori ist nichts anderes als das vorstellende Denken, welches eben auch als der einzige Grund der *Objektivität* des Bildes gelten kann.

Schema und Bild ermöglichen den transzendentalen Charakter der Einheit der Apperzeption, weil sie den Inhalt der Anschauung, die Empfindung, deren Material das Ding an sich ist, als subjektive Erfahrung a priori ins Bewusstsein bringen, was eigentlich die Erscheinung des Unbedingten, die darin also zugleich *nicht* erscheint, ist. Aus dem Schematismus ergibt sich deshalb, dass die sinnliche Bedingung die notwendig-subjektive Bedingung dafür ist, dass das Unbedingte erscheint. Diese mögliche Erscheinung eines Dinges, als Bild, ist zwar noch empirisch, d.h. eine subjektive Vorstellung, aber das Schema ist, *als* dieser Vorstellung des Unbedingten a priori zugrunde liegend, die Bedingung aller objektiven Gültigkeit, ohne welche die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori nicht denkbar ist. Eine *transzendente* Erkenntnis des Unbedingten als solches, von der sich zeigen wird, dass sie nicht vorstellbar, sondern bloß logisch denkbar ist, ist dadurch nicht vorhanden, aber sogar ihre *logische Möglichkeit* ist nur einzusehen, wenn zuerst gezeigt wird, dass alle *objektive* Gültigkeit auf die notwendig-subjektive Vorstellung des Unbedingten nur *in der Zeit* beschränkt ist. Da Kant selber schreibt, dass das Schema, als „*transzendentales* Produkt der Einbildungskraft“, als „die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt“ erfasst werden muss, so ist es offenbar die Grundfrage des Schematismus, wie ein Ding, d.h. ein Ausdruck des Unbedingten, in der Zeit erscheinen kann. (B 181, meine Hervorhebung)

Diese Frage sollte nicht mit der uneigentlichen Frage, wie die Zeit die reine Synthesehandlung bedingt, vermischt werden, sondern gerade als die Frage, wie der vorstellende Verstand sich *in der Zeit* und also in der Erscheinung vorstellen kann, was wiederum die Bedingung dafür ist, dass ein Bild vorgestellt werden kann. Ein Ding kann nämlich einerseits nur vorgestellt werden, insofern es *erscheint*, d.h. durch den inneren Sinn bedingt ist, aber andererseits kann es nur *als Ding* erscheinen, wenn es als Unbedingtes außerhalb der Zeit steht. Dies heißt nichts anderes als das, was wir schon aufgrund der transzendentalen Ästhetik wissen, nämlich, dass die Zeit im Hinblick auf das, was das Ding an sich ist, *nichts* ist. Die Bestimmung der Zeit kann daher nur vom vorstellenden Verstand kommen. Kant erfasst „das Schema der Verstandesbegriffe“ deswegen als die „*transzendente* Zeitbestimmung“, vermittelt welcher „eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich“ sei. (B 178)

Die *transzendente* Zeitbestimmung, die möglich macht, dass ein Ding erscheint, ist deshalb selber ein *Nichts*, ein bloß Bedingendes, aber ein solches Nichts, in dem die wirkliche Bestimmtheit, die aus der sinnlichen Anschauung hervorkommt, als solche in der Erscheinung hervortreten kann. So hat Kant einerseits die Zeit als etwas ganz Unbestimmtes dargestellt, nämlich als die Spontaneität des empirischen Subjekts,

d.h. Sinnlichkeit a priori, von dem gesagt wurde, dass in ihr gar keine Bestimmung sein könnte, weil es jeder Bestimmung schlechthin entgegengesetzt war. Erst jetzt hat sich jedoch andererseits ergeben, wie durch die spontane, ursprünglich-synthetische Verstandeshandlung eine Bestimmung in der Zeit, und damit Erfahrung überhaupt, möglich wäre, nämlich als transzendente Zeitbestimmung, also eine Bestimmung durch den vorstellenden Verstand. Dieser Verstand kann gleichwohl nichts anderes bestimmen als das, was ihm durch sinnliche Anschauung, über die produktive Einbildungskraft vermittelt, gegeben ist. Das heißt, dass der Verstand selbst in seiner Beschaffenheit als transzendente Zeitbestimmung keine vergegenständlichte Vorstellung *aus sich heraus* bestimmen kann, sondern wiederum als ein Unbestimmtes und bloß Bedingendes betrachtet werden soll.

Doch ist jetzt durch die Thematisierung der transzendentalen Zeitbestimmung das Erkenntnissubjekt als sowohl *sinnlich* als auch *intellektuell*, und dadurch das Subjekt überhaupt, vorhanden. Über dieses Erkenntnissubjekt war schon ganz am Anfang meiner Studie erwähnt worden, dass es ein *an sich Unbestimmtes* ist. Im Laufe dieses Kapitels werde ich eine Interpretation geben, in welchem philosophischen Sinne dieses Nichts-Sein des Subjekts bei Kant gemeint sein könnte, dabei sowohl das sinnliche Subjekt als auch das Verstandessubjekt betrachtend. Im Vorgriff auf diese Interpretation nehme ich zunächst an, dass die transzendente Zeitbestimmung das *an sich Unbestimmte* ist, das zugleich das *sinnlich Bestimmbare* ist.

### 3.5.3 Die Schemata der reinen Verstandesbegriffe

Das Problem, ohne das gar kein Schematismus nötig wäre, ist, dass das Ding an sich in unserem unmittelbaren Bezug auf es nicht als solches erkannt wird. Obgleich das Ding an sich durch sinnliche Anschauung unmittelbar vorhanden sein muss, ist sein Vorhandensein *implizit*, und deswegen keine Erkenntnis. Das heißt letztlich, so haben wir gesehen, dass die unmittelbare Beziehung auf das Ding an sich mit *Notwendigkeit* gedacht werden muss, was das genaue Gegenteil der Beziehungsweise der *sinnlichen* Anschauung ist. Dass wir durch sinnliche Anschauung gleichwohl *unmittelbar* auf das Ding an sich bezogen sind, kann deshalb nur auf eine differenzierte Weise ausgedrückt werden, wodurch auch ein Ding, als Gegenstand der Wahrnehmung, nur *graduell* im Bewusstsein vorgestellt werden kann. Die Ordnung der Schemata ist deshalb keineswegs beliebig, sondern beschreibt einerseits die Differenzierung des Erkenntnisprozesses, andererseits erklärt sie die Funktion der unterschiedlichen Kategorien. Darüber hinaus ist im Auge zu behalten, dass Kant die Synthesekraft der *einzelnen* Kategorien als unabhängig von der Sinnlichkeit der Anschauung beweisen will – eine These, die ich am Ende dieses Kapitels widerlege.

Beim ersten Blick auf die Entfaltung der Schemata der reinen Verstandesbegriffe ist es für meine Untersuchung von großer Bedeutung, wie in der Schematisierung auch der Zusammenhang der Kategorien, insofern die reinen Verstandesbegriffe die

Gleichheit von Begriff und Sein überhaupt ausdrücken müssen, sichtbar wird. Erstens ist zu bemerken, dass ich zu diesem Behuf einen besonderen Wert darauf lege, zu betonen, dass Kant durch das Schema der Realität, dessen Begriff „an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt“, eine *unmittelbare* Beziehung auf das Ding an sich introduziert, weil er eine „transzendente Materie“ setzt, die der empiristische Ausgangspunkt aller Formalisierung ist. (B 182) Gleichwohl ist zweitens zu bemerken, dass obgleich die Bestimmung eines Seins überhaupt, als die konkrete Empfindung, erst durch das Schema der Realität im Bewusstsein vorhanden ist, die Schematisierung der reinen Verstandesbegriffe nicht mit den Kategorien der *Qualität* anfangen kann, sondern mit denen der *Quantität* anfangen muss, weil aufgrund der Beschaffenheit des Subjekts die *reine Mannigfaltigkeit* der Vorstellungen, die nur quantitativ vorstellbar ist, *vor* jeder möglichen oder wirklichen Bestimmung ist. Deswegen fängt Kant nicht direkt mit der Schematisierung der Kategorien der Qualität an, sondern entwickelt erst die der Kategorien der Quantität.

Das Resultat der Schematisierung der Quantität ist „das reine *Schema der Größe*“, das hervorhebt, dass „die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt“ im Bewusstsein eine „Zahl“ ist. (B 182) Durch das Schema der Größe wird die Offenheit des Subjekts für die Bestimmungen durch die Anschauung ermöglicht, insofern diese überhaupt *unterschieden* sind, aber noch nicht, insofern sie *wirklich* sind. Die Zahl ist also die bloß bedingende Einheit der möglichen Bestimmbarkeit noch ohne diese mögliche Bestimmbarkeit als solche auszudrücken. Die Zahl ist das *Gleichartige* in der Anschauung überhaupt, das ausdrückt, dass dem gleichen Ding unterschiedliche Bestimmungen zugeschrieben werden können. Damit ist offensichtlich die reine Anschauungsform der Zeit bezeichnet, jedoch hier als *Produkt* der Einbildungskraft: Also „ich“ bin derjenige, der „die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeug[t]“. (B 182) Das Ding an sich macht nicht sich selbst zeitlich, sondern das Ich macht das Ding notwendig in der Zeit vorstellbar. Die reine Anschauungsform der Zeit, die bereits in der transzendentalen Ästhetik entwickelt worden ist, kann deshalb erst in Verbindung mit den Kategorien der Quantität, d.h. durch das Schema der Größe, tatsächlich als die Möglichkeit der Erscheinung *eines Dinges* funktionieren.

Das Schema der Größe, welches das Gleichartige der Anschauung als Zeitlichkeit der Wahrnehmung überhaupt erfasst, formalisiert nur die reine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, durch die noch keine bestimmte Anschauung im Bewusstsein vorhanden ist. Die Bestimmtheit einer Anschauung überhaupt für ein Bewusstsein erfordert das Schema der *Realität*, das die formelle Bedingung ist für die Gleichartigkeit des vorstellenden Verstandes mit einer „Empfindung überhaupt“, die Kant *Korrespondenz* nennt. (B 182) Kant vertritt jedoch keine Korrespondenztheorie der Wahrheit, weil er *Korrespondenz* als die Gleichartigkeit des Begriffs mit dem, was „der Empfindung entspricht“, nämlich „die transzendente Materie aller Gegenstände“, erfasst. (B 182) Die Be-



stimmtheit der Anschauung, die Kant als die konkrete Empfindung auffasst, wird also unmittelbar als Ausdruck des Dinges an sich verstanden, doch zugleich als ein solcher Ausdruck, dass in ihm das Ding an sich als solches nicht ausgedrückt wird. Das Schema der Realität bringt also zum Ausdruck, dass alles in der Zeit eine ‚*Intensität*‘ hat,<sup>4</sup> die die Zeit „mehr oder weniger erfüllen kann“, aber bloß dadurch ist die *tatsächliche Bestimmung* eines Gegenstandes noch nicht vorhanden. (B 183) In einer konkreten Anschauung kann deshalb die Bestimmtheit einer Empfindung erkannt werden, aber nur *antizipativ*.

Hinsichtlich des Zusammenhangs der Kategorien kann unter der sinnlichen Bedingung der Zeitlichkeit in der Tat einsichtig werden, wie die Kategorien von Quantität und Qualität sinnvoll aufeinander bezogen werden können. Da die Intensität einer Empfindung nur unter der Bedingung der Zeit vorgestellt werden kann, muss sie in der gleich bleibenden Zeit vorgestellt werden. Da die Intensität einer Empfindung nicht *unmittelbar* in der Zeit gedacht werden kann, weil bloß *durch* die Bedingung der Zeit noch kein Sein vorhanden ist, ist es für die mögliche Vorstellung eines Seins in der Zeit, das bloß durch die Zeit nicht gegeben ist, erforderlich, dass der *Begriff* in Beziehung auf „dieselbe Zeit“ entweder „ein Sein (in der Zeit)“ oder „ein Nichtssein (in der Zeit)“ vorstellt, Begriff der Realität beziehungsweise der Negation ist. (B 182) Diese „Entgegensetzung“ ist nur „in dem Unterschiede derselben Zeit“ möglich, was heißt, dass jede Empfindung zum Behuf ihrer Vorstellbarkeit eine bestimmte Größe haben muss, also kann die transzendente Materie der Empfindung nicht *an sich*, d.h. als Ding an sich, sondern nur als die „Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt“, d.h. als „Quantum“, im Bewusstsein vorgestellt werden. (B 182-3)

Den Zusammenhang von Realität und Negation, der sich erst unter der Bedingung der Zeit als eine Entgegensetzung herausstellt, bestimmt Kant näher als „ein[en] Übergang von Realität zur Negation“. (B 183) Die „Größe“ einer Empfindung heißt für Kant nämlich, dass sie nicht nur „dieselbe Zeit ... mehr oder weniger erfüllen kann“, was wir schon wissen, sondern dies ja tatsächlich tut „bis sie in Nichts aufhört“. (B 183) Der Übergang zur Negation drückt deshalb die Beschaffenheit des inneren Sinnes überhaupt aus, nämlich dass keine bestimmte Realität die unendliche Zeit erfüllen kann, aber darüber hinaus wird in diesem spezifischen Verhältnis der Produktivität der Einbildungskraft, die „das Schema der Realität“ ist, das Sein in der Zeit in der Form der Spontaneität (des Verstandes) vorgestellt, wodurch es überhaupt für ein Bewusstsein sein kann. Diese spontane Vorstellung nennt Kant die „kontinuierliche und gleichformige Erzeugung derselben in der Zeit“. (B 183)

Die von Kant behauptete Tatsache, dass Sein für ein Bewusstsein eine *Erzeu-*

---

<sup>4</sup> Vgl. Kant, AA3, B 210: „Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad.“

gung ist, die als ein *Übergang von Realität zur Negation* zu erfassen ist, gilt also nicht als der adäquate Ausdruck des Dinges an sich, sondern sie bringt gerade zum Ausdruck, dass das Erkenntnissubjekt der Eigentümlichkeit seiner Sinnlichkeit zufolge *a priori* nur *indirekt* auf das Ding an sich bezogen ist. Die *transzendente* Materie ist deshalb durch ein *Schema* der Realität, als ein Sein, das in das Nichts übergegangen ist, in der Zeit vorstellbar. Durch die Schemata der Größe und der Realität ist das Grundverhältnis der Erscheinung des Dinges angegeben: Das Ding erscheint nicht, wie es an sich selbst ist, sondern wie es als Quantum *vorgestellt* wird. Das heißt, dass das Ding, nur insofern es *durch das Erkenntnissubjekt* in der Vorstellung *gesetzt* ist, *a priori* erkannt werden kann, obgleich dasselbe Subjekt durch Empfindungen affiziert werden muss, um zu dieser intellektuellen Vorstellungsart bewogen zu werden. Die *Korrespondenz*, die nicht die Übereinstimmung mit einem Quantum, sondern mit dem transzendentalen Inhalt der konkreten Empfindung, d.h. ihrer Dinglichkeit überhaupt, ausdrücken soll, ist dadurch ihrer Möglichkeit nach gedacht.

Durch das Schema der Realität ist deshalb die transzendente Materie der Anschauung als der Inhalt der konkreten Empfindung vorhanden, die aber mit Notwendigkeit erkannt werden muss, um das Ding an sich erkennen zu können. Eben darum muss es auch die Kategorien der *Relation* und *Modalität* geben: Die rohen Inhalte der Empfindungen müssen formalisiert werden, um den intelligibelen Seinsgrund, der als ihr einzig möglicher Ursprung gedacht werden muss, für das Bewusstsein explizit zu machen. Deshalb hat die *Substanz*, deren Schema „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ vorstellt, bei Kant in der Tat die Bedeutung eines *Daseins*, d.h. Ausdruck des Dinges an sich zu sein. (B 183) Wenn Kant nämlich erörtert, dass das Schema der Substanz also die Korrespondenz der Zeit, „die selbst unwandelbar und bleibend ist“, mit demjenigen, was „in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein“ ist, so kann dieses letztere Unwandelbare nichts anderes als die transzendente Materie jeder Empfindung sein. (B 183) In ihrer Vorstellung durch das Schema der Substanz als *Dasein* überhaupt ist ihre qualitative Bestimmung weiter *formalisiert*, weil von den näheren Bestimmtheiten, wie Realität oder Negation, abstrahiert worden ist. Das Schema der Substanz *konkretisiert* deswegen die Materie der Empfindung, aber sie ist zugleich bloß ein „Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt“, das heißt, Dasein ist eine *abstraktere* Bestimmung, die bloß Rücksicht auf das Dieses oder Jenes der Empfindung nimmt. (B 183)<sup>5</sup>

Die Schemata der Ursache und der Gemeinschaft führen die Formalisierung

---

<sup>5</sup> Im zweiten Teil meiner Studie wird sich ergeben, dass Hegel die Substanz wesentlich anders auffasst, nämlich als *Bei-sich-Sein*, also als Kants Ding an sich. Für meine These ist eine ausführliche Vergleichung zwischen Kants und Hegels Auffassung der Substanz überflüssig, weil indem ich auf einer grundlegenden Ebene nachweise, dass Subjekt und Ding an sich innerlich und nicht synthetisch aufeinander bezogen sein müssen, auch Kants Auffassung von Substanz nicht mehr gültig ist. Aus Kants Perspektive, innerhalb welcher wir jetzt stehen, macht Kants Auffassung der Substanz aber wohl Sinn.

noch weiter, indem ersteres die Materie „in der Sukzession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist“, vorstellbar macht; und letzteres die Materie als „wechselseitige Kausalität“, d.h. „das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen, mit denen der Anderen“. (B 183-4) Die beiden Schemata abstrahieren auch noch von dem Diesen oder Jenen einer Empfindung, sodass ausschließlich die Regel als *Verhältnisse*, nach denen die Empfindungen sich verhalten, ausgedrückt werden, welche aber hinsichtlich der Anschauung, als Beziehung auf das Ding an sich betrachtet, konkreter als die bloßen Empfindungen sind. An dieser Stelle zeigt sich deswegen, dass die allgemeinen Regeln des Verstandes für die Vorstellung eines Dinges notwendig sind, weil ohne die Vorstellung einer *bleibenden* Realität kein positives Ding vorgestellt werden kann.

Die Kategorien der Modalität – Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit – explizieren die Formalisierung, die bisher gemacht worden ist. Das Schema der Möglichkeit erfasst eigentlich die Korrespondenz des Schemas der Qualität, die Übereinstimmung mit dem transzendentalen Inhalt einer konkreten Empfindung überhaupt, in der Formel „die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit“. (B 184) In dieser Formel wird der *synthetische* Charakter dieser Korrespondenz explizit, weil „die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt“ ausgedrückt wird. (B 184) Diese Zusammenstimmung ist in der Tat bloß möglich, weil es bloß zufällig ist, ob es ein Ding zu irgendeiner Zeit gibt. Von dieser Zufälligkeit wird im Schema der Wirklichkeit abstrahiert, weil es um „das Dasein in einer bestimmten Zeit“ geht, also um die Materialität eines Dinges überhaupt. (B 184) Gleichwohl ist dieses Dasein nicht formell genug, weil ein Ding als an eine Materie gebunden vorgestellt wird und es immer noch als Dieses oder Jenes vorgestellt wird.

Im Schema der Notwendigkeit vollendet sich der Schematismus, weil in diesem Schema der Notwendigkeit die Materie *als solche* zum Ausdruck kommt. Wenn Kant sagt: „Das Schema der Notwendigkeit *ist* das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“, so meint er, dass dieses Schema die Übereinstimmung der Einheit des Verstandes mit der Einheit der Anschauung überhaupt, d.h. dem Ding an sich, ausdrückt. (B 184) Es erweist sich aus dieser Darstellung, dass diese Korrespondenz zwischen Verstand und Anschauung *überhaupt* nur vorstellbar ist, wenn von *aller Möglichkeit* und *Wirklichkeit* abstrahiert wird. So ist zum Behuf der Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori, d.h. Erkenntnis des Dinges an sich, eine Kategorie der Notwendigkeit nötig, obgleich diese Kategorie nicht irgendwie isoliert werden kann, sondern nur durch ihren Zusammenhang mit den anderen Kategorien zu begreifen ist. Freilich ist zu bemerken, dass der Zusammenhang der Schemata der Wirklichkeit und der Notwendigkeit den Übergang von Realität zur Negation formalisierend beschreibt. Das Dasein eines Gegenstandes, das mit der Zeit tatsächlich *gleichartig* geworden ist, ist ein bloß allgemeines Dasein, das nichts konkret Bestimmtes mehr an sich hat; es ist eben auch dasjenige Dasein, also das Sein, das ins Nichts übergegangen ist. Mit anderen Worten, das Schema der Not-

wendigkeit ist der *Begriff des Dinges an sich*, doch außerhalb seiner Funktion im *Schematismus*, diese „Erzeugung“ des Seins in der Zeit als solches zu erfassen, kann ihm keine Bedeutung beigemessen werden. (B 182)

### 3.6 Das Resultat des Schematismus

Durch die Darstellung der sinnlichen Bedingung der Möglichkeit rein synthetischer Erkenntnisse im Schematismus gewinnen wir eine Einsicht in Kants Auffassung des Verhältnisses von Subjekt und Ding an sich, und also des Grundes aller möglichen Erkenntnisse; demzufolge darf diese Darstellung *transzendental* genannt werden. Der Gegenstand überhaupt des erkennenden Subjekts ist ein absolut unbestimmter, der durch ein Ding an sich bestimmbar ist. Die „objektive Realität“ einer Erkenntnis, ohne die es keine „Bedeutung und Sinn“ hat, hängt letztendlich davon ab, ob „der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben“ ist. (B 194) Ihr „notwendiger Gebrauch“ soll eben auch „an den Gegenständen der Erfahrung“ gezeigt werden. (B 195) Ohne gegebenen Gegenstand wären eben die formellen Bedingungen eines unbestimmten Gegenstandes, Raum und Zeit, „doch ohne Sinn und Bedeutung“. (B 195) So haben eben auch die reinen Anschauungsformen an sich keine Bedeutung.<sup>6</sup>

So sind alle Vermögen, sofern sie spontane Wirkungen sind, eben auch ganz unbestimmt. Da etwas durch seine spontane Wirkung überhaupt ein Vermögen ist, ist ein Vermögen überhaupt kein Ding oder Bestimmtes, sondern ein an sich Unbestimmtes. Gleichwohl ist durch den Schematismus einsichtig geworden, dass, ausgehend von dieser Abhängigkeit, ein *unmittelbarer, direkter* Bezug auf das Ding an sich, die Erkenntnis heißen könnte, unmöglich ist, aber dass die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis, die transzendental heißen würde, für den Verstand nicht ganz und gar unmöglich ist, jedoch *in einer anderen Anschauungsart als der sinnlichen gesucht werden muss*. Um die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori endgültig einsichtig zu machen, muss die andere, von der sinnlichen unterschiedene Anschauungsart als mögliche Anschauung für einen spontan synthetisierenden Verstand gedacht werden.

---

<sup>6</sup> Kant betont, dass ihre Vorstellung „ein bloßes Schema“ ist. (B 195) Dieses Schema gehört aber nicht zu dem des reinen Verstandes und bezieht sich also nicht auf die produktive, sondern auf „die reproduktive Einbildungskraft“. (B 195) Raum und Zeit können hier Schemata der reproduktiven Einbildungskraft genannt werden, weil auch im Raum und in der Zeit, die an sich unbestimmt sind, Gegenstände durch die Einbildungskraft gegeben sind.

## B. Phänomenon und Noumenon

### 3.7 Das an sich unbestimmte Subjekt

Der inzwischen ziemlich komplex gewordene Zusammenhang von Verstandesvermögen, Anschauungsvermögen, Einbildungskraft und Urteilskraft kann gewissermaßen vereinfacht werden, indem wir sie im Lichte des Gegensatzes von Rezeptivität und Spontaneität betrachten. Spontaneität einerseits ist ein entscheidender Bestandteil der Transzendental-Philosophie, weil sie dasjenige in einem Vermögen ist, durch das es sich überhaupt *a priori* auf Gegenstände beziehen kann. Rezeptivität ist andererseits ein ebenso wichtiger Bestandteil der Transzendental-Philosophie, da für Kant kein menschliches Erkenntnisvermögen im Stande ist, eine Bestimmung *aus sich heraus* hervorzu-bringen, demzufolge ist alle Spontaneität, ob sie nun sinnlicher Anschauung, Verstand, Einbildungskraft oder Urteilskraft zukommt, erst durch eine anfängliche Rezeptivität des Subjekts möglich, durch die es überhaupt Gegenstände gibt.<sup>7</sup> Es folgt daraus, dass die Spontaneität mehr oder weniger spontan sein kann, denn entweder steht sie gänzlich unter der Bedingung der Rezeptivität oder lediglich ihrer *Ausübung* nach unter dieser Bedingung. Erstere Spontaneität heißt *sinnlich*, letztere *intellektuell* – es ist besonders zu erwähnen, dass letztere nicht *intelligibel* ist, weil in diesem Falle das Vermögen *spontan bestimmend* wäre, was nach Kant eben nur von Gott gesagt werden kann.<sup>8</sup>

Es ergibt sich also, dass alle Erkenntnisvermögen gemeinsam unter der Bedingung der Rezeptivität stehen, d.h. sie bleiben vom Ding an sich unterschieden, aber, insofern sie als entweder sinnlich oder intellektuell zu betrachten sind, sind sie nicht aus einem gemeinsamen Grund abzuleiten. Die Vermögen sind daher *negativ* und *unbestimmt*: Einerseits ist die *sinnliche Anschauung* spontan, sofern sie ein Ding in der Erscheinung hervorbringt, deren Form als ein Schema für die Sinnlichkeit ist, in der das Ding aber als *Negatives*, d.h. als Gegenteil von dem, was es an sich ist, im Bewusstsein ist. Andererseits kann die Einheit des Dinges in der Anschauung, die zufolge der sinnli-

---

<sup>7</sup> Stern (1990) drückt sich deshalb nicht präzise genug aus, wenn er sagt „In general terms, the model is as follows: in order for an object to become an object of experience for me, it must be ‚lit up’ by being placed within the transcendental framework of sensibility, understanding, and imagination, while outside this framework the object cannot enter into my experience.“ (Stern 1990, 16) Dieses ‚framework’ muss es in der Tat geben, aber das Framework *ist* nicht transzendental (es ist schlichtweg *a priori*), sondern dem Gedanken, dass es ein solches zum Behuf der Möglichkeit der Erkenntnis geben soll, kann eine transzendente Bedeutung verliehen werden.

<sup>8</sup> Die Vernunft ist auch spontan bestimmend, aber kein Erkenntnisvermögen. Sie trägt als solche zur Möglichkeit reiner Erkenntnis nichts bei, sondern sie soll gerade das transzendental Erkannte, d.h. das Ding an sich, sein.

chen Beschaffenheit der Anschauung nicht im Bewusstsein ist, sondern a posteriori bleibt, nur aus den *reinen Verstandesbegriffen* hervorkommen, die jedoch bloß die *negative* Einheit eines Dinges im Sinne eines transzendentalen Subjekts ist. Die wirkliche Synthese beider erfordert eine Einbildungskraft, weil eine Vorstellung des Dinges überhaupt im Bewusstsein, d.h. das Ding als *Gegenstand*, nötig ist, und gleichzeitig eine Urteilskraft, sodass das Ding vermittle der Schemata als *Bild* als dieser oder jener besondere Gegenstand im Bewusstsein ist. Jetzt ist dadurch einsichtig geworden, dass keines dieser Vermögen irgendetwas zur Bestimmung des Dinges im Bewusstsein beiträgt.

All diesen Vermögen kann deshalb ein gemeinsames *Merkmal* zugeschrieben werden, nämlich, dass sie *an sich unbestimmt* sind. Das heißt, dass alle Vermögen *reaktiv* sind, also es soll an ihnen etwas gegeben sein, bevor sie wirken. Aus der vorhergehenden Darstellung der vier Vermögen ergibt sich, dass alle Vermögen rezeptiv auf ein Ding an sich bezogen sind. Damit ist für Kant nicht gesagt, dass sie *ableitbar* sind, sondern gerade, dass sie nicht auseinander abgeleitet werden können, sondern alle auf eigentümliche Weise durch das Ding an sich berührt werden. Er zeigt ihre Gemeinschaftlichkeit nicht an ihren Ursprüngen, sondern lediglich an ihrem *Gebrauch*. Deswegen drückt Kant ihre Einheitlichkeit eigentlich nur als ihren Zusammenhang aus, weil erst in ihrem Gebrauch die unterschiedlichen Vermögen zusammengenommen werden, um gemeinsam eine Erkenntnis zu konstituieren. Der *Gebrauch* eines Vermögens, d.h. die Anwendung seiner Wirkung, ist aber ganz dasselbe, indem es das *aktualisiert*, was es *in Potenz* ist. So ist der Gebrauch nichts anderes als die Wirkung von etwas Ursprünglichem, *wenn es vom Ding an sich berührt wird*.

Es wird sich ergeben, dass Kant letztendlich nicht im Stande ist, diese gemeinsame Beschaffenheit der Vermögen adäquat zu erfassen, also er kommt nicht zur adäquaten Darstellung des an sich unbestimmten Subjekts. Diese Inadäquatheit kann ich aber nur nachweisen, wenn ich erst mal den *positiven* Zusammenhang der Vermögen, um den es Kant selber geht, so gut wie möglich erkläre: *Der synthetische Charakter der Erfahrung*. Die Einsicht, die Kant an dieser Stelle systematisch gewinnen will, ist diejenige, die er bereits am Anfang der *Kritik der reinen Vernunft* dargestellt hat, indem er sagte, dass „alle Erkenntnisse mit der Erfahrung anfangen“. (B 1) Jetzt können wir sagen, dass alle möglichen Erkenntnisse auf die Erfahrung beschränkt sind, was heißt, dass die Erfahrung die negative, unbestimmte Totalität ist, innerhalb deren das Ding an sich erscheinen kann, jedoch nicht, wie es an sich selbst ist, sondern als ein sich vorstellender Verstand, der über die Erscheinung vermittelt seine eigenen, subjektiven Begriffe verwirklicht und erst dadurch Objektivität herstellt. Dadurch ist genau der synthetische Charakter der Erfahrung ausgedrückt worden: Die einzig mögliche objektive Realität ist die des Begriffs, aber Begriffe sind nur wirklich durch Anschauung, die nicht als Begriff, sondern nur sinnlich gegeben ist.

### 3.7.1 Die Möglichkeit der Erfahrung

Daraus folgt trotzdem, dass die Erfahrung selber, als Ausdruck des Dinges an sich genommen, immer a posteriori ist. Wir können deshalb nicht *erfahren*, dass es ein Ding an sich gibt, sondern wir müssen es als Ursache der Bestimmtheit der Erfahrung annehmen, um die Bestimmung einer Erfahrung erklären zu können. Die objektive Realität der Erfahrung, d.h. die Erfahrung, insofern sie das Ding an sich *a priori* ausdrückt, kann deshalb nicht in der wirklichen Erfahrung gegeben sein. Das heißt, dass, indem die Möglichkeit objektiver Realität nichtsdestoweniger auf die Erfahrung beschränkt ist, wir a priori wissen können müssen, dass alle unsere Anschauung, ohne Ausnahme, erst durch Erfahrung ins Bewusstsein kommt. Diese Gewissheit, die zunächst bewiesen werden soll, nennt Kant die „*Möglichkeit der Erfahrung*“, die „allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt“. (B 195) Die Möglichkeit der Erfahrung betrachtet den Gegenstand, sofern dieser sich „nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“ richtet, und von dem Kant in der Vorrede sagt, dass dies das einzige ist, über das man möglicherweise „a priori etwas wissen könne“. (B xvii) Wir werden deshalb jetzt eben auch die „veränderte Methode der Denkart“ verstehen, von der Kant in der Vorrede auch gesprochen hat, nämlich, dass wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“. (B xviii)

Jetzt sehen wir nämlich ein, dass diese Denkart grundsätzlich heißt, dass wir von den Gegenständen a priori etwas erkennen, wenn wir wissen, *wie* die unterschiedlichen, im Subjekt vorhandenen Erkenntnisvermögen durch ein Ding an sich affiziert werden, und demnach in ein bestimmtes Verhältnis zueinander gesetzt sind, das Erfahrung heißt. Ganz einfach gesagt, reine Erkenntnis a priori ist möglich, weil wir – durch eine transzendente Untersuchung – das Verhältnis von Erfahrung und Ding an sich einsehen können. Diese „Beschaffenheit“ der Gegenstände, d.h. wie sie sich auf unsere Erkenntnisart richten, ist dasselbe wie das, was wir, als Subjekt, „in sie legen“, was also heißt, dass das Subjekt seinen Gegenstand bestimmt, aber nicht aus sich heraus, sondern weil und insofern das Ding an sich es veranlasst. (B xvii-xviii) Deshalb sind alle möglichen Erkenntnisse a priori darauf beschränkt, dass sie alle Gegenstände *eines an sich unbestimmten Subjekts* sind, also durch ein Subjekt bestimmt sind, durch dessen Spontaneität noch kein Sein gegeben ist.

So haben wir verstanden, warum die Wende zum Subjekt in eigentlichem Sinne zur Transzendental-Philosophie führt: Das Ding an sich kann nicht durch sinnliche Anschauung im Bewusstsein vorgestellt werden, wobei ein *passiver* Verstand nur zuschaut, wie die empirische Philosophie meint, sondern es muss als Anlass für einen *aktiven* Verstand begriffen werden, der durch das Ding an sich *bewogen* wird, und erst durch diese *Wirkung* wird ein Sein im Bewusstsein vorgestellt. Die neue Perspektive, die also gewonnen ist, ist die transzendente, die reine Erkenntnis a priori ermöglicht, weil der Anlass, der immer noch *außerhalb* des Subjekts und daher gewissermaßen immer noch als empirisch gedacht worden ist, vermittels der sinnlichen Anschauung die

*Selbsttätigkeit* des Verstandes veranlasst. Erst als diese *intellektuelle Spontaneität* kann das Subjekt, das an sich unbestimmt ist, tatsächlich ein Mittel für die Bestimmung eines Gegenstandes durch das Ding an sich sein. Sie ist die *mögliche Bestimmung* oder *Bestimmbarkeit* eines Gegenstandes überhaupt, ohne welche die Erfahrung nicht möglich wäre. Dadurch zeigt sich, dass der Erfahrung „Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen“ muss, und dass diese Prinzipien nichts anderes als die „allgemeine[n] Regeln der Einheit in der Synthese der Erscheinungen“ sind. (B 196)

Diese Prinzipien sind *notwendig*, wenn sie die Erscheinung der Realität bedingen, also für die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt unentbehrlich sind. Kant beschreibt deshalb die Erfahrung nicht nur als „die einzige Erkenntnisart“, die aller Synthese „Realität gibt“, sondern eben auch als eine „empirische Synthesis“. (B 196) Letzteres heißt, dass Anschauung niemals bloß empirisch in der Erfahrung vorhanden ist, sondern immer schon durch den Verstand vermittelt ist. Die *Einheit* der Anschauung, um die es letztendlich geht, liegt daher immer außerhalb der Erfahrung selber, weil sie der Anlass des spontanen Synthesevermögens des Verstandes ist. So ist das transzendente Subjekt, das mit diesem Synthesevermögens bezeichnet ist, die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, aber das *An-sich-Seiende* oder *Intelligibele* dieser Bedingung kann nicht in der Erfahrung, selbst nicht ihrer Möglichkeit nach, ausgedrückt werden. Kant meint deswegen auch, dass die „reinen synthetischen Urteile“ sich deshalb „nur mittelbar“ auf die Möglichkeit der Erfahrung „beziehen“ können, was tatsächlich heißt, dass die Erkenntnis a priori ein Zweck sein soll, für den die Möglichkeit der Erfahrung nur ein Mittel ist. (B 196)

Die Möglichkeit der Erfahrung ist demnach ein *absolutes Mittel* geworden, die ihren Zweck, Erkenntnis a priori, nicht in sich selbst, sondern in etwas Anderem hat. Die Möglichkeit reiner Erkenntnisse a priori gründet sich deswegen einerseits auf die Gewissheit, dass die Erfahrung für uns die einzige erkennbare Realität ist, und andererseits auf die Möglichkeit, über dieselbe Erfahrung hinauszugehen, d.h. sie auf ihre Mitelfunktion zu beschränken, um die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori einsehen zu können. Die Möglichkeit der Erfahrung kann nur Bedingung der Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori sein, wenn „sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist.“ (B 196) Es geht also um den bloß intellektuellen Charakter des Verhältnisses von Erfahrung und Ding an sich. Dieses Verhältnis selber als Resultat einer Synthese aufzufassen heißt, dass Erfahrung und Ding an sich einander notwendig entgegengesetzt bleiben. Obgleich wir dadurch das Ding an sich niemals erfahren könnten, halten wir gleichwohl dadurch ein Kriterium für die Wahrheit und objektive Gültigkeit aller möglichen Erkenntnisse in der Hand, nämlich die für Kant *absolut sichere* Unterscheidung der Gegenstände in *Phänomena* und *Noumena*.

### 3.7.2 Die Beschaffenheit des Subjekts

Diese absolute Sicherheit des Subjekts besteht darin, dass das Subjekt „von allen seinen



Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transzendentalen Gebrauch machen könne“, weil wir dann „einen Satz“ haben, der „mit Überzeugung erkannt werden kann“. (B 297) Dass Kant diesen Satz eine Erkenntnis nennt, heißt, dass dieser tatsächlich etwas über die Bestimmtheit der Erfahrungsgegenstände ausdrücken muss. Gleichwohl betrifft der Satz eine Aussage über die Beschränkung der reinen Verstandesbegriffe in ihrer Ausübung, also die *Beschaffenheit* des Subjekts selbst, damit die Erkenntnis, die in diesem Satz ausgesprochen wird, a priori sein muss. Die *Beschaffenheit* des Subjekts wird nicht durch die Erfahrung bestimmt, sondern das Subjekt beschränkt dadurch die Erfahrung selber. Daraus folgt, dass es in der Erfahrung nichts geben kann, was nicht als durch das Subjekt hervorgebracht gedacht werden kann. Aus der Beschaffenheit des Subjekts, nichts aus sich heraus hervorzubringen, folgt unmittelbar, dass es in der Erfahrung nichts aus sich Hervorgebrachtes zu erkennen gibt. Damit ist grundsätzlich die Weise angegeben, auf die das Ding an sich als Bestimmungsgrund der Erfahrung gedacht werden kann, d.h. wie Erkenntnis überhaupt möglich ist.

Die Frage ist eben, wie die *Bestimmung* der Erfahrung möglich ist, wenn in der Erfahrung ihr Bestimmungsgrund als solcher nicht zum Ausdruck kommen kann. Erstens müssen wir dazu sagen, dass eine Einsicht in die Beschaffenheit des Subjekts die einzig mögliche Quelle der Erkenntnis a priori über Gegenstände ist, weil nur *als* diese Beschaffenheit das Verhältnis von Erfahrung und Ding an sich explizit werden kann. Zweitens müssen wir diese Beschaffenheit nicht – wie wir bisher eigentlich nur getan haben – bloß als die Form des Gegenstandes betrachten, sondern als seinen Inhalt, weil der Inhalt des Gegenstandes das in ihm zum Ausdruck kommende Ding an sich ist. Gleichwohl können wir Form und Inhalt nicht getrennt abhandeln, weil die Beschaffenheit des Subjekts sein bloß bedingender Charakter ist. Das Subjekt ist an sich nur Form, aber eine solche Form, die eine spontane Wirkung bekommt, wenn sie durch ein Ding an sich veranlasst wird. Die Veranlassung durch das Ding an sich heißt aber Anschauung, welche außerhalb des Verstandes liegt. Der an sich unbestimmte Verstand steht deshalb unter der Bedingung, *dass* es vom Ding an sich affiziert werden muss, *um* bestimmen zu können.

Daraus folgt, dass der Verstand *synthetisch* handeln muss, weil dasjenige, was seine Potenz verwirklichen kann, das Ding an sich, immerhin *außer* ihm ist. Mit dieser Feststellung wird zum ersten Mal explizit, wie die Selbsttätigkeit des Verstandes ganz unabhängig von der Sinnlichkeit betrachtet werden soll: Die Anschauung muss dem Verstand auf irgendeine Weise gegeben sein, aber ob sie nun sinnlich oder nicht sinnlich, d.h. intelligibel, gegeben ist, ist für die Erfüllung seiner Potenz indifferent. Der empirische Charakter des Erkenntnissubjekts, das heißt, dass es durch *sinnliche* Anschauung auf Gegenstände bezogen ist, ist im Lichte der Frage nach der *möglichen Bestimmbarkeit* eines Gegenstandes, die bei Kant ausschließlich von der Selbsttätigkeit des Verstandes abhängt, bloß etwas *Zufälliges*, eine *Akzidenz*, welche die Selbsttätigkeit des Verstandes nicht an sich beschränkt.

Nach Kant erlaubt diese Unabhängigkeit des Verstandes von der Sinnlichkeit keine Erweiterung des Verstandesgebrauchs, aber sie beweist die absolute Versicherung, dass das Ding an sich als solches niemals erscheinen kann, weil dafür der Verstand sich auf eine ganz andere Art der Anschauung als die sinnliche, nämlich eine intelligibele, beziehen müsste. Indem wir sagen, dass die sinnliche Anschauung nicht intelligibel ist, beschränken wir die sinnliche Anschauung selber, und wohl auf solche Weise, dass durch sie allein in der Erfahrung noch keine Bestimmung vorhanden ist. Dadurch können wir uns die Wirklichkeit in der Bestimmung der Erfahrung, d.h. das Ding an sich, gar nicht mehr vorstellen, sondern nur noch *denken*, nämlich als ihren intelligibelen Bestimmungsgrund. Dieser Bestimmungsgrund ist *im Verstande* nicht vorhanden, also dieser muss ihm sein Gegenstand sein. Wir müssen uns einen *Begriff* eines rein intelligibelen Gegenstandes, d.h. *des Noumenons*, machen, weil wir ohne diesen Begriff gar keine Bestimmung in der Erfahrung denken können. Dieser Begriff ermöglicht wiederum keine Erweiterung des Verstandesgebrauchs, aber er drückt doch aus, dass *alle* Gegenstände entweder sinnlich, d.h. Phänomena, oder intelligibel bestimmt, d.h. Noumena, sind. Ich werde zunächst erklären, was diese Unterscheidung genau bedeutet, und – als Kritik an Kant – warum Kant darin die Unabhängigkeit des Verstandes letztendlich nicht adäquat denkt.

### 3.8 Von der Unterscheidung in Phänomena und Noumena überhaupt

Die Unterscheidung aller Gegenstände als entweder Phänomenon oder Noumenon ist der Kern der kritischen Erkenntnistheorie Kants, demzufolge es darauf ankommt, diese Unterscheidung und ihre Bedeutung richtig zu verstehen. Ganz allgemein ist zu bemerken, dass das Phänomenon der sinnliche Gegenstand ist, das Noumenon dahingegen der intelligibele Gegenstand. Im Lichte des bisher erreichten Standpunkts ist es jedoch sinnlos geworden, Phänomenon und Noumenon als unterschiedliche Seinsweisen zu betrachten, weil das erkenntnistheoretische Problem immer noch ist, wie ein Sein überhaupt für ein Bewusstsein sein kann. Gleichwohl weist die Unterscheidung unzweideutig darauf hin, dass zwei Arten von Gegenständen unterschieden werden können, die miteinander unvergleichbar sind, was heißt, dass sie einander überhaupt entgegengesetzt sind. Der Gegensatz in der möglichen Beschaffenheit eines Gegenstandes, entweder sinnlich oder intelligibel zu sein, betrifft deshalb die unterschiedlichen Weisen, wie das Ding an sich in einer Anschauung für ein Subjekt sein kann.

Die bisher entwickelte These ist, dass das Erkenntnissubjekt ein an sich Unbestimmtes ist, was heißt, dass das Subjekt ein *Nichts* ist, das sich auf eine solche Weise auf das Ding an sich bezieht, dass es durch dessen Bestimmung erfüllt werden kann. Alles *Sein*, das auf diese Weise im Bewusstsein vergegenständlicht wird, gründet deshalb in diesem Ding an sich. Insofern wir lediglich den Verstand berücksichtigen, kann diese Erfüllung durch entweder sinnliche oder intelligibele Anschauung geschehen. Nur letztere Anschauung würde das Ding an sich als solches für das Bewusstsein erkennbar

machen, aber lediglich die erstere Anschauungsweise ist für uns vorhanden. Daraus folgt, dass die Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon dasselbe Ding an sich betrachtet, wobei aber das Noumenon die transzendente *Ursache* des Phänomens ist, die wir aber nur durch unsere Bekanntschaft mit seiner *Folge*, das Phänomen, *indirekt* erkennen können, als den notwendigen, übersinnlichen Grund, ohne den diese Folge nicht denkbar, und nicht im Bewusstsein vorstellbar wäre. Der Begriff des Noumenons wird dadurch eben nicht erkannt, sondern bleibt immer eine *Denknotwendigkeit*, jedoch eine, die für die Möglichkeit der Erfahrung, d.h. die Vorstellung einer sinnlichen Anschauung im Bewusstsein, erforderlich ist.

Dieser ganze Gedankengang macht eben nur Sinn, wenn wir das Erkenntnis-subjekt als ein Nichts auffassen, und es ist die Frage, ob Kant das Nichtssein des Subjekts adäquat auffasst. Kants Auffassung des Subjekts als etwas an sich Unbestimmtes ist fragwürdig, weil die Negativität des Subjekts, d.h. das Eigentümliche seines Unbestimmt-Seins, bei Kant auf jeden Fall *zweideutig* ist: Sowohl die sinnliche Anschauung als auch der Verstand sind unbestimmt, aber nicht auf dieselbe Weise. Kant erklärt nicht, wo diese gespaltene Negativität herkommt, sondern geht daran vorbei, dass der Verstand eigentlich nur unbestimmt ist, insofern er von der Anschauung unterschieden worden ist, und dass die Anschauung ebenso nur unbestimmt ist, insofern sie vom Verstand unterschieden worden ist. Daraus folgt, dass das Ding an sich nur außerhalb des Subjekts gedacht werden muss, weil Anschauung und Verstand anfänglich getrennt worden sind. Darüber hinaus muss die Unbestimmtheit von Anschauung und Verstand notwendig als *an sich* unbestimmt erfasst werden, was heißt, dass diese Vermögen ein bestimmtes Dasein haben müssen. Da sie diese Bestimmung an sich selbst sind, können die Vermögen selber nicht mehr als inadäquate Vorstellungen des Dinges an sich betrachtet werden; demzufolge kann Kant nicht mehr erklären, wie aber die Vermögen ein bestimmtes Dasein haben könnten.

Meine Analyse der Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon ist deshalb zugleich eine immanente Kritik an Kants Erkenntnistheorie. Es ist im Auge zu behalten, dass meine Kritik einerseits eine Überleitung zu Hegels Philosophie in der *Phänomenologie des Geistes* darstellt, aber andererseits auch versucht, den metaphysischen Anspruch von Kant zu erhalten. Im gewissen Sinne ist der problematische Begriff des Noumenons, den wir zunächst konstruieren werden, als ein Begriff des Problems der Metaphysik zu verstehen, das vielleicht auch, nachdem wir Hegels Lösung für das Erkenntnisproblem in Augenschein genommen haben, nichts an Aktualität verliert.

### 3.8.1 Das Phänomenon

Zuerst ist zu erklären, wie ein sinnlicher Gegenstand, das Phänomenon oder Bild, als Folge des Dinges an sich in der Tat denkbar ist. Wir haben schon gesehen, dass das Phänomenon „der sinnliche Begriff eines Gegenstandes“ ist, also die Bestimmung eines Gegenstandes durch die Beziehung des Verstandes auf die sinnliche Anschauung. (B

186) Es ist Begriff, weil es durch den Verstand bestimmt ist, aber es ist zugleich sinnlich, weil der Verstand sich auf sinnliche Anschauung beziehen muss, um den Gegenstand bestimmen zu können. Es ist deshalb kein angeschautetes Ding, das mit Begriffen korrespondieren kann, sondern es *ist* ein Begriff. Alle sinnlichen Begriffe stehen dadurch unter der transzendentalen Zeitbestimmung, und richten sich deshalb nach Schemata. Die *Bestimmung* eines Gegenstandes durch einen sinnlichen Begriff erfolgt also nicht durch Wahrnehmung allein, sondern Verstand, Einbildungskraft und Urteilkraft müssen für die Möglichkeit sinnlicher Begriffe miteinbezogen werden.

Dies zur Wiederholung gesagt, ist jetzt die Frage, wie das Bild, welches das Ding ist, das sich nach den Schemata richtet, als ein *bestimmtes* Bild a priori im Bewusstsein ist. Diese Bestimmung ist für Kant bloß *empirisch* vorhanden, was heißt, dass sie in der figürlichen Synthese gegründet ist. Da sich die figürliche Synthese im Schematismus als Resultat des vorstellenden Verstandes herausgestellt hat, ist „das Schema eigentlich nur das Phänomenon ... in Übereinstimmung mit der Kategorie“. (B 186) Trotzdem sollen wir nicht sagen, dass das Phänomenon *als* Schema a priori im Bewusstsein ist, sondern eher, dass die Schemata außer ihrer Funktion, Phänomene ins Bewusstsein zu bringen, gar keine Bedeutung haben. Das Phänomenon als solches ist nur im Bewusstsein als Bestimmtes, was heißt, dass es nur durch ein Ding an sich ins Bewusstsein kommen kann.

Das Ding an sich veranlasst die sinnliche Anschauung, aber bloß dadurch ist noch kein Ding im Bewusstsein. Erst, wenn das Ding an sich mittels der sinnlichen Anschauung einen Verstand veranlasst, kann ein Ding ins Bewusstsein treten. Das heißt, dass die Bestimmung eines Gegenstandes einerseits durch den Verstand erfolgt, andererseits jedoch nur durch eine figürliche Synthese möglich ist, also, dass der Verstand auf die blinde Affizierung Rücksicht nehmen muss. Die Bestimmung durch den Verstand ist nur als Resultat, d.h. als *Folge*, dieser blinden Affizierung zu begreifen. Da *bloß* durch die Affizierung nichts im Bewusstsein vorgestellt werden kann, muss das Phänomenon also nicht schlichtweg als die Folge der Affizierung aufgefasst werden, sondern es ist die Selbsttätigkeit des Verstandes in Beziehung auf die sinnliche Anschauung, die *als solche* die Folge der Veranlassung durch das Ding an sich ist.

Das Phänomenon ist also das Ding an sich, insofern es durch den Verstand mit Rücksicht auf die sinnliche Anschauung bestimmt ist. Kants Auffassung des Phänomens als sinnlicher *Begriff* heißt deswegen grundsätzlich, dass die empirische Bestimmtheit eines Gegenstandes durch die sinnliche Anschauung nur als Bestimmung durch den Verstand zu verstehen ist. Die Sinnlichkeit in der Bestimmung, so scheint Kant zu überlegen, sollte demzufolge die besondere Weise sein, auf die der Verstand sich bestimmt. Die Möglichkeit des Verstandes, sich auf diese Weise auf die sinnliche Anschauung zu beziehen, muss deshalb a priori sein, weil sonst gar keine Bestimmung ins Bewusstsein kommen könnte. Aufgrund der Erfahrung impliziert die Selbsttätigkeit des Verstandes also, dass der Verstand an sich, d.h. a priori, für die sinnliche Anschau-

ung empfänglich ist. Da die sinnliche Anschauung, als Bedingendes, in uns a priori vorhanden ist, kann Kant behaupten, dass es „schon in unserm Begriffe“ liegt, dass wir „die Art, wie wir [die Phänomene] anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden“. (B 306)

Kant hat Recht, dass die Bestimmung eines Gegenstandes nur durch Selbsttätigkeit eines Intellekts möglich ist. Trotzdem reicht diese Überlegung nicht aus, weil sie eine unmittelbare Einsicht des Subjekts in seine sinnliche Beschaffenheit voraussetzt. An dieser Stelle ergibt sich, dass Kant die Voraussetzung nicht mehr erklärt. Woher wissen wir eigentlich, dass wir sinnliche Wesen sind? Diese Frage wird von Kant nicht mehr gestellt, aber da sie für Hegel sehr wichtig ist, sollte ich bereits darauf hinweisen, wie unklar Kant an dieser Stelle ist.

Von dieser Frage, auf die wir noch ausführlich eingehen werden, abgesehen, hat Kant mit seiner Überlegung einen wichtigen Punkt hervorgehoben, der festzuhalten ist. Es folgt nämlich aus dieser Überlegung, dass das Phänomenon nicht als das *positiv* bestimmte Bild im Bewusstsein a priori vorhanden ist, sondern dass das bestimmte Bild an sich derjenige Gegenstand ist, der seine Bestimmung nicht in sich selbst, sondern in einer von ihm unterschiedenen *Ursache* hat, deren *Folge* er ist. Das Phänomenon ist ein Nichts, aber ein bestimmtes Nichts, also ein Sein, das in das Nichts übergegangen ist, weil das Sein des Phänomenons außerhalb des Phänomenons liegt. Durch die Einsicht des Subjekts in seine Sinnlichkeit weiß der Verstand, dass das Phänomenon derjenige Ausdruck des Seins ist, in dem das Sein von sich unterschieden ist – als eine Ursache seiner Folge. (Vgl. Kap. 2.15) Dadurch ist ein Sein außerhalb des Phänomenons, als ein Ding an sich, denkbar geworden, wodurch wir „andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne [sind],“ denken können, sogar denken *müssen*, die wir den Phänomenen „gleichsam gegenüber stellen“ können: die *Noumena*. (B 306)

### 3.8.2 Der problematische Begriff des Noumenons

Die Unterscheidung der Gegenstände in Phänomenon und Noumenon setzt „den Begriff eines Noumenons“ voraus, der wie diese Unterscheidung a priori im Subjekt zu finden sein muss, was eben nur möglich ist, wenn der Verstand nicht a priori durch die sinnliche Anschauung beschränkt wird. (B 310) Kant hat schon ganz am Anfang der *Kritik der reinen Vernunft* abgesichert, dass der Verstand nicht a priori durch die Sinnlichkeit bedingt ist, sondern dass die sinnliche Bedingung eine *zufällige* Beschränkung für den Verstand ist, die nur seinen Gebrauch einschränkt, weil er nämlich Verstand und Anschauung als ursprünglich unterschiedene Erkenntnisquellen bezeichnet hat. Der Verstand hat deshalb die Möglichkeit, sich auf eine andere Anschauung als die sinnliche zu beziehen, weil Verstand und Anschauung ursprünglich unterschieden sind. Die ursprüngliche Unterscheidung zwischen Verstand und Anschauung wird von Kant deswegen hervorgehoben, um die Beziehung des Verstandes auf eine intellektuelle Anschauung als bloße Denkmöglichkeit darstellen zu können.

Da die intellektuelle Anschauung, durch die das Ding an sich als Noumenon Gegenstand für den Verstand sein kann, als solche für das Subjekt nicht vorhanden ist, muss sie immer im Unterschied zu der sinnlichen abgehandelt werden. Demzufolge definiert Kant das Noumenon auf *zwei* Weisen. Einerseits haben wir das Noumenon „im *negativen* Verstande“, nämlich als „ein Ding, *so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung* ist“. (B 307) Das Noumenon im negativen Verstande ist die notwendige Denkbestimmung, dass der Grund der Realität jedes Dinges in der sinnlichen Anschauung außerhalb dieses Dinges liegt. Es ist also nur durch Abstraktion von aller Empirie in der Bestimmung zu gewinnen, demnach der Grund der Realität, die es ausdrücken soll, nicht ausgedrückt wird, weil als bloß *Gedachtes* ist der Grund der Realität nichts Wirkliches. Daher muss dieser Grund aller Realität, die weder bloß sinnlich noch bloß gedacht im Bewusstsein ist, als Noumenon „in *positiver* Bedeutung“, als „ein *Objekt einer nichtsinlichen Anschauung*“ gesetzt werden. (B 307; vgl. B 308)

Mittels einer solchen intellektuellen Anschauung würde der Verstand das Ding an sich unmittelbar erkennen, und diese Erkenntnis wäre tatsächlich reine Erkenntnis a priori. Wir können dadurch einsehen, dass die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori eine nicht-sinnliche, intellektuelle Anschauung benötigt, von der wir uns trotzdem „nicht die geringste Vorstellung ihrer Möglichkeit machen können“, weil die Bestimmung der Gegenstände für uns außerhalb des Erfahrungsgebrauchs unseres Verstandes keine Bedeutung haben kann. (B 312) Daraus folgt, dass das Noumenon „nur in *negativer* Bedeutung verstanden werden“ kann, aber mit der Maßgabe, dass das Ding an sich negativ nicht wirklich erkannt werden kann. (B 308) Die negative Bedeutung, die Kant hier ansetzt, muss eine besondere Art der Negativität sein, nämlich eine solche, in der die Realität sozusagen nicht schlichtweg nicht vorhanden ist, sondern *als Nicht-Vorhandenes gedacht wird*.

Der intelligible Gegenstand kann deswegen „lediglich durch einen reinen Verstand“ gedacht werden, aber zugleich nur als ein Ding, „welches gar nicht mehr als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, gedacht werden soll“, also als Gegenstand einer möglichen intellektuellen Anschauung. (B 310) Der Begriff des Noumenons ist demzufolge nicht hinreichend gedacht, wenn er „keinen Widerspruch enthält“, sondern er muss eben auch „mit andern Erkenntnissen zusammenhängen“, d.h. irgendeinen Bezug auf Objekte haben. (B 310)

Der Begriff des Noumenons hängt jedoch bloß *negativ* mit anderen Erkenntnissen zusammen, weil sein Objekt, das Ding an sich, die Begrenzung aller gegebenen Objekte – d.h. die Dinge, sofern wir sie erkennen können – selber ist. Kant nennt den Begriff des Noumenons deshalb „problematisch“, was bedeutet, dass „dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann“. (B 310) Das Noumenon kann deshalb zum Beispiel nicht als der Grund der Realität des Phänomens verstanden werden, in dem Sinne, dass es die *objektive Gültigkeit* der Realität in der sinnlichen Anschauung garantiert. Die objektive Gültigkeit betrifft immer die Realität *einer Vorstellung*, die nur

durch sinnliche Anschauung gewährleistet werden kann, d.h. durch die Beschränkung des Verstandesgebrauchs durch die Sinnlichkeit, und die dadurch auch voll gewährleistet ist. Der Begriff des Noumenons ist daher nicht objektiv gültig, sondern „notwendig“, „um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken“, also das Notwendige *beschränkt* das Objektiv-Gültige. (B 310)

Kants These, dass der Begriff des Noumenons notwendig ist, „um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen“, bedeutet deswegen, dass alle objektiv-gültige Erkenntnis, obwohl sie synthetisch und a priori ist, *kein adäquater Ausdruck des Dinges an sich ist*, sondern nur Realität, insofern diese durch Sinnlichkeit bedingt ist, im Bewusstsein vorstellbar machen kann. (B 310) Das heißt, dass wir die Wirklichkeit zwar mit objektiver Gültigkeit a priori erkennen können, aber, dass wir dadurch noch keine reine Erkenntnis a priori in *metaphysischer* Hinsicht, d.h. Erkenntnis eines intelligiblen Gegenstandes, erworben haben. Deswegen ist der Begriff des Noumenons, der die Möglichkeit einer solchen reinen Erkenntnis a priori ausdrückt, „ein Problema“, weil das Noumenon „ein besonderer *intelligibeler Gegenstand*“ ist, das für uns keine objektive Gültigkeit haben kann, weil es nur „intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung“ erkannt werden kann. (B 312)

Wie tief Kant vom problematischen Charakter des Begriffs des Noumenons durchdrungen ist, erweist sich darin, dass er sogar noch behauptet, dass die Unterscheidung in Phänomen und Noumenon selber *keine transzendente Bedeutung* hat, sondern „in ... bloß empirischer Bedeutung zu nehmen“ ist, also zur Möglichkeit der Erkenntnis eines Noumenons nichts beiträgt. (B 313) Um auf Grund dieser Unterscheidung über das Noumenon im Sinne einer Erkenntnis sprechen zu können, muss nämlich dieses also bezeichnete Noumenon „als Gegenstände der Erfahrung ... vorgestellt werden [müssen]“, was schlechthin unmöglich ist. (B 313-4) Die Möglichkeit der reinen Erkenntnis a priori, insofern sie als Erkenntnis eines Noumenons gelten kann, kann deshalb ausschließlich durch die Eigentümlichkeit der Selbsttätigkeit des Verstandes, sich auf eine andere Anschauung als die sinnliche beziehen zu können, eingesehen werden. Es hat sich nämlich bereits erwiesen, dass das Intelligible zwar nicht angeschaut, aber wohl *gedacht* werden kann, weil „im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen“ nämlich der notwendig intelligible Grund aller Realität in der Anschauung als das leere Denkvermögen des ‚Ich denke‘ überhaupt, ohne welches keine Bestimmung der Erfahrung möglich wäre, vorhanden ist. (B 313-4)

Diese Beschränkung der sinnlichen Anschauung, zur Möglichkeit der Erkenntnis des Noumenons absolut nichts beizutragen, hat die *transzendente* Bedeutung, dass er für die Möglichkeit intelligibler Objekte „einen Platz ... offen läßt“, der als das rein denkende Subjekt zu erfassen ist. (B 314) Dieses Subjekt ist *transzendental*, weil es dieser offene Platz *ist*, insofern es sich als den Begriff des Noumenon, d.h. „der Begriff reiner bloß intelligibler Gegenstände“, denkt, was heißt, dass es sich möglicherweise, d.h. wenn eventuell eine intellektuelle Anschauung vorhanden wäre, auf einen solchen

intelligiblen Gegenstand beziehen könnte. (B 314) Diese Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung ist nicht wirklich vorhanden, und selbst nicht vorstellbar, aber sie kann gedacht werden, wenn das Erkenntnissubjekt als die transzendente Möglichkeit, durch eine intellektuelle Anschauung bestimmt werden zu können, erfasst wird. Die transzendente Möglichkeit bringt keine Erkenntnis hervor, sondern ist „bloß ein *Grenzbegriff*“, der nötig ist, „um die Anmaßung der Sinnlichkeit“, der *einzig*e Bestimmungsgrund des Subjekts zu sein, „einzuschränken“. (B 312)

Der offene Platz, der das Subjekt als Begriff des Noumenons ist, kann nicht *positiv* ein Ding an sich bezeichnen, sondern er ist die transzendente Möglichkeit, durch ein Ding an sich bestimmt werden zu können. Erst auf diese Weise ist es möglich, das Ding an sich als den intelligiblen Seinsgrund, der eben auch als Anlass aller Realität der sinnlichen Anschauung zugrunde liegen muss, zu denken. Hier ergibt sich, dass der schon im 1. Kapitel erwähnte Unterscheid zwischen *Leerheit* und *Blindheit* eigentlich bedeutet: Die sinnliche Anschauung ist blind, was heißt, dass sie auf eine solche Weise unbestimmt ist, dass die Realität, die in ihr zum Ausdruck kommt, nicht die Realität ist, wie sie an sich selbst ist. Der reine Verstand ist leer, was heißt, dass er durch Anschauung erfüllt werden muss.

Der Unterschied in der Art des Unbestimmt-Seins ist, dass die sinnliche Anschauung zufolge seiner Beschaffenheit das Ding an sich nicht ausdrücken kann, aber dass der Verstand nicht zufolge seiner eigenen Beschaffenheit, sondern eben auch zufolge der der sinnlichen Anschauung, das Ding an sich nicht ausdrücken kann. Da es *im* Verstande selber nichts gibt, wodurch er sich nicht auf das Ding an sich beziehen könnte, ist die Leerheit des Verstandes zugleich die *bloß logische Möglichkeit*, durch eine intellektuelle Anschauung erfüllt werden zu können. Seine These, dass der „Begriff eines *Noumenon* ... gar nicht widersprechend“ ist, begründet Kant also in der Tatsache, dass die sinnliche Anschauung nicht „die einzige mögliche Art der Anschauung sei“. (B 310) Das heißt, dass der Begriff des Noumenons möglich sei, weil wir das mögliche Nichts-Sein der Sinnlichkeit in der Anschauung einsehen können.

### 3.9 Das ‚Nicht-sein-Können‘ der sinnlichen Anschauung

Im Begriff des Noumenons wird in gewissem Sinne die Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit des Verstandes entwickelt. Der Verstand ist unendlich in dem Sinne, dass er die logische Möglichkeit hat, sich auf eine nicht durch Sinnlichkeit beschränkte Anschauung zu beziehen. Gleichwohl ist der Verstand nicht als solcher als unendlich zu betrachten, sondern er wäre erst durch die Aktualität einer solchen intellektuellen Anschauung, die es aber nicht gibt, unendlich zu nennen. Deshalb ist sowohl der Verstand als auch die Anschauung, die für uns wirklich ist, endlich, was heißt, dass die logische Möglichkeit des Verstandes, sich auf intellektuelle Anschauung zu beziehen, nicht *positiv* einleuchten kann, sondern nur *negativ*, d.h. es ist die logische Möglichkeit eines endlichen Wesens, auf solche Weise endlich zu sein, dass es die Endlich-



keit *als* Endlichkeit einsieht und dadurch diese Endlichkeit übersteigt.

An dieser Stelle sind wir gezwungen, Kant einigermaßen kreativ zu lesen, weil er letztendlich nicht erklärt, wie die Möglichkeit des Verstandes, seine Endlichkeit auf diese Weise zu transzendieren und eine unendliche Perspektive zu gewinnen, aus der Perspektive der Endlichkeit, die bisher eingenommen wurde, entwickelt werden könnte. Der Begriff des Noumenons ist im Grunde nämlich dadurch möglich, dass andere Anschauungsarten als die sinnliche möglich sind. Darin wird auch nach Kant genau die einzig mögliche Erweiterung der Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe gefunden, nämlich dass „die Kategorien [sich] so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, [erstrecken,] weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben sein mögen“. (B 309) Dieses *Denken eines Objekts* kann nichts anderes sein, als die unendliche Perspektive des Verstandes, weil das Objekt dadurch als Intelligibelles, d.h. Ding an sich, gedacht wird. Gleichwohl ist dies die unendliche Perspektive eines endlichen Verstandes, wie es demnach Kants eigentliche These sein sollte, dass der Verstand nicht seine eigene Endlichkeit überwindet, sondern die Endlichkeit der sinnlichen Anschauung.

Die Möglichkeit, eine derartige Hierarchie von Verstand und Sinnlichkeit einzuführen, ist an die Voraussetzung gebunden, dass der Verstand auf eine andere Weise endlich ist als die sinnliche Anschauung. Bisher haben wir gesehen, dass Verstand und sinnliche Anschauung beide endlich sind, weil sie an sich unbestimmt sind, aber auch, dass das An-sich-unbestimmt-Sein der sinnlichen Anschauung impliziert, dass das Ding an sich ihr niemals adäquat, ja selbst nur als das Gegenteil von dem, was es an sich ist, erscheinen kann. Diese Beschränkung der sinnlichen Anschauung muss man hinsichtlich des Verstandes jedoch gar nicht machen, weil seine Beschränkung gerade ist, keine Anschauung zu sein, demzufolge die Beschränkung der sinnlichen Anschauung nicht auf den Verstand übertragen werden sollte. Indem der Verstand seine eigene Endlichkeit nicht anschaut, sieht er nach Kant unmittelbar auch ein, dass die sinnliche Anschauung nur eine unter vielen ist.

Der zentrale Gedanke ist also, dass wir das Ding an sich nicht denken können, außer wenn wir es als die Beschränkung der Sinnlichkeit in der Anschauung als bloß Gedachtes im Bewusstsein vorstellen, also wir können das Ding an sich nur als Gegenstand einer nicht-sinnlichen Anschauung denken.<sup>9</sup> Es folgt daraus, dass der Gedanke eines Dinges an sich notwendig zum Gedanken einer ganz anders beschaffenen Anschauungsart führt, nämlich eine, in der das Ding an sich wohl adäquat vergegenständlicht werden kann. So ergibt sich, dass für die Möglichkeit der Denkbarkeit eines Noumenons die sinnliche Anschauung, die an sich *nicht* eine solche Anschauung ist,

<sup>9</sup> Vgl. Moors (1991), S. 12: „Wir müssen diese kritische Unterscheidung zwischen *an sich* und *Erscheinung* interpretieren im Lichte der wichtigen und prinzipiellen Unterscheidung, die Kant zwischen menschlicher sinnlicher Anschauung und göttlicher intellektueller Anschauung macht ...“ („We moeten dit kritisch onderscheid tussen *an sich* en *Erscheinung* interpreteren in het licht van het belangrijke en principiële onderscheid dat Kant maakt tussen menselijke zintuiglijke intuïtie en goddelijke intellectuele intuïtie ...“)

menons die sinnliche Anschauung, die an sich *nicht* eine solche Anschauung ist, durch den Verstand *explizit* als *nicht eine solche* Anschauung erfasst werden muss. Die transzendente Bedeutung des Begriffs des Noumenons ist also, um „die empirischen Grundsätze“, d.h. den Verstandesgebrauch unter der sinnlichen Bedingung, selber wieder „einzuschränken“. (B 315) Diese Einschränkung ist nur zu begreifen als das mögliche ‚Nicht-sein-Können‘ der Sinnlichkeit in der Anschauung, damit die logische Möglichkeit des reinen Verstandes überhaupt, sich potenziell auf intellektuelle Anschauung beziehen zu können, völlig identisch ist mit dem möglichen Nicht-sein-Können der sinnlichen Anschauung.

### 3.9.1 Warum die Unterscheidung von Verstand und Anschauung?

Da die Beschränkung der Sinnlichkeit durch den Verstand faktisch heißt, dass der Verstand von der sinnlichen Anschauung sagt, was sie an sich ist, nämlich kein adäquater Ausdruck des Dinges an sich, damit also ihre Eigentümlichkeit aussagend, ist die Frage: Woher wissen wir, dass der Verstand die Eigentümlichkeit der sinnlichen Anschauung an sich erfasst hat? Kant kann diese Frage nicht befriedigend beantworten, dennoch kann für uns jetzt wohl einleuchten, warum Kant am Anfang Verstand und Anschauung überhaupt trennen *musste*. Das Nicht-sein-Können der sinnlichen Anschauung ist nur dann nicht auf den Verstand übertragbar, wenn unser Verstand nicht ursprünglich, sondern nur in seinem Gebrauch durch die Sinnlichkeit bedingt ist. Die Beziehung von Verstand und sinnlicher Anschauung ist demnach *an sich zufällig*, was heißt, dass die Weise, wie sie *innerlich* aufeinander bezogen sind, für uns unbegreiflich ist.

Die zentrale These von Kant, dass jede Notwendigkeit in der Beziehung von Verstand und Anschauung *synthetisch* sein muss, gründet letztendlich in der Unbegreiflichkeit der für uns nur an sich zufälligen inneren Beziehung von Verstand und Anschauung. Eigentlich drückt diese besondere Beschaffenheit dieser inneren Beziehung die Charakteristik der sinnlichen Anschauung überhaupt aus, also die Weise, auf die der Verstand durch das Ding an sich berührt wird. Diese Weise der Berührung muss gänzlich durch die sinnliche Anschauung allein schon vorhanden sein, mithin auch die mögliche Beziehung auf den Verstand, die darin potenziell vorhanden sein muss. Nun müssen wir sagen, dass durch die sinnliche Anschauung nicht schlichtweg *keine* Beziehung von Verstand und Anschauung vorhanden ist, sondern eine, die *unbegreiflich* ist, was aber heißt, dass diese Beziehung *für uns* in der Tat keine ist, solange wir sie nicht durch eine Synthesehandlung in der Form der Begriffe, und damit überhaupt im Bewusstsein, vorstellen.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Moors (1991) hat daher meines Erachtens Recht, wenn er meint, dass „[d]as transzendental-logische Ich als reine Subjekt-Identität ... also gewiss mit Anschauung verbunden ist“ („[h]et transcendentaal-logische Ik als zuivere subject-identiteit ... dus wel degelijk verbonden met intuïtie [is]“), jedoch „auf transzendentaler A-

Indem der Verstand in die Lage versetzt wird, sich auf intellektuelle Anschauung beziehen zu können, kann er dennoch die sinnliche Anschauung überhaupt als eine unmittelbare Beziehung auf das Ding an sich erfassen, obgleich nur als eine derartige, in der das Ding an sich nicht als solches zum Ausdruck kommt. Kant hat die Trennung von Verstand und Anschauung deshalb nötig, um die Unbegreiflichkeit in der Beziehung auf das Ding an sich durch sinnliche Anschauung als solches doch noch begreifen zu können. So ist die logische Möglichkeit des Verstandes, sich das Noumenon als Gegenstand zu denken, am Ende nichts mehr als der Begriff des akzidentellen Charakters der Beziehung von Verstand und Anschauung, und müsste Kant sie trennen, um die Unterscheidung von Phänomen und Noumenon aufrechtzuerhalten.<sup>11</sup> Das heißt, dass diese Unterscheidung von Phänomen und Noumenon an die Voraussetzung einer ursprünglichen Anschauung gebunden ist, in der wohl angeschaut, aber nichts begriffen wird. Als solches ergibt sich, dass Kants Transzendental-Philosophie eine der empirischen Philosophie entnommene, unreflektierte Voraussetzung hat, nämlich, dass Anschauung ohne Begriff möglich sei.

### 3.9.2 Die an sich zufällige Innerlichkeit der Anschauung

Es ist selbstverständlich, dass das Subjekt alles, was es sich vorstellen und möglicherweise erkennen kann, verinnerlicht haben muss. Ebenso ist klar geworden, dass alles, was das Subjekt verinnerlicht, für Kant immer von einem Ding an sich *von außerhalb* des Subjekts kommt. Dieses Ding an sich kann nicht als solches verinnerlicht werden, weil falls das Subjekt das Ding an sich verinnerlichen könnte, das Ding an sich für das Subjekt seine Äußerlichkeit verlieren und dadurch aufhören würde, für das Subjekt ein Anlass zu sein. Ein solches Subjekt wäre nicht an sich unbestimmt und also gleich Gott. Ein Ding aber, das im Bewusstsein erkannt wird, *ist* die Verinnerlichung eines Äußeren. Da Kant einerseits behaupten muss, dass keine Kraft oder Wirkung eines unbestimmten Subjekts in der Lage ist, eine Verinnerlichung zustande zu bringen, andererseits aber für die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt diese Verinnerlichung vorausgesetzt werden muss, erweist sich, dass für Kant diese Verinnerlichung gänzlich von der sinnlichen Anschauung abhängig ist.

Die sinnliche Anschauung tut deshalb etwas Paradoxales: Sie verinnerlicht das Äußere, das durch seine Verinnerlichung nicht mehr das ist, was es an sich ist, nämlich

---

priori-Ebene nichts mit den Bedingungen, die diese Anschauung menschlich machen, zu tun hat“ („op transcendentiaal a priori vlak los [staat] van de voorwaarden die deze intuïtie menselijk maken“), weil nämlich „[d]as gesetzte Verhältnis ... das synthetische Ich aus dem Ich-Denke *nicht notwendig* oder *wesentlich* an die Form-Bedingungen von Raum und Zeit der menschlichen Anschauung [bindet]“ („[d]e gestelde verhouding ... het synthetische Ik uit het Ich-Denke *niet noodzakelijk* of *wezenlijk* aan de vorm-voorwaarden van ruimte en tijd van de menselijke intuïtie [bindt]“). (15)

<sup>11</sup> Ich bin also nicht mit Höffe einverstanden, dass „[f]ür Kant diese Ausstattung [von Verstand und Anschauung] gewissermaßen ein metaphysisches Faktum ist, das er selber nicht mehr hinterfragt.“ (Höffe 2002, 125)

etwas Äußeres. Kant übersieht dieses Paradoxon keineswegs, aber er meint, dass dies gerade die Unbegreiflichkeit der sinnlichen Anschauung ist. Kant schreibt also, dass „der transzendente Grund“ der „Beziehung“ der sinnlichen Anschauung „auf ein Objekt“, d.h. die Einheit der Unmittelbarkeit der Anschauung, „ohne Zweifel zu tief verborgen“ liegt. (B 334) Es ist deshalb die Erscheinung *eines Dinges* selbst, die nach Kant „das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit“ ist. (B 334) Das Geheimnis macht es für uns unmöglich, die Dingheit in der Erscheinung vorzustellen, demzufolge wir die Dingheit, die auf unbegreifliche Weise in der Erscheinung doch gegeben ist, nur ganz unbestimmt als deren intelligibelen Seinsgrund bloß denken können.

Das Ding, insofern es durch sinnliche Anschauung auf diese an sich zufällige, unbegreifliche Weise doch im Subjekt vorhanden ist, kann ebenso aus keinem anderen Grund im Subjekt sein als durch die Tätigkeit des Dinges an sich. Nun sagt Kant zwar in der Vorrede, dass das Ding an sich das Unbedingte und daher auch das selbständige Bei-sich-Sein ist, aber zugleich meint er, dass wir nicht im Stande sind, uns mit derselben Problematik noch mal aus der Perspektive des Dinges an sich auseinanderzusetzen. Die transzendental-philosophischen Untersuchungen sollten nach Kant kritisch beschränkt werden, in dem Sinne, dass wir nur indirekt, d.h. mittels der Beschränkung der Sinnlichkeit durch den Verstand, über die Tätigkeit des Dinges an sich sprechen können. Das heißt, dass wir nur durch nicht zu vergegenständlichende Gedankenbestimmungen, die immer auf sinnliche Anschauung, als Ursprung ihrer Bestimmtheit, Rücksicht nehmen müssen, über das Noumenale sprechen können. Die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori, insofern damit noumenale Erkenntnis, also von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, gemeint ist, ist deshalb notwendig eine reine Möglichkeit, die für menschliche Wesen niemals wirklich ist.

Das, was gleichwohl in positiver Hinsicht über die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori gelehrt wird, ist, dass diese nicht zu vergegenständlichenden Gedankenbestimmungen tatsächlich diese reine Möglichkeit einer intelligiblen Welt als Möglichkeit adäquat ausdrücken, wenn ihr nicht erfassbarer Gegenstand als notwendig aus einer unvorstellbaren intellektuellen Anschauung stammt – und ausdrücklich *nicht* als möglicher Gegenstand einer sinnlichen Anschauung gedacht wird. Das heißt, dass alle noumenale Erkenntnis, die bloß möglich ist, genauso wie alle phänomenale Erkenntnis, die Struktur eines *synthetischen* Urteils haben müssen. Diese Annahme wird jedoch gänzlich dadurch begründet, dass die für uns wirkliche Anschauung, also wie wir innerlich beim Ding an sich sind, an sich zufällig ist und als solche keine Erkenntnis hervorbringt. Die Möglichkeit noumenaler Erkenntnis kann deswegen nur nach Analogie mit der Möglichkeit phänomenaler Erkenntnis gedacht werden, was heißt, dass erstere nur durch Synthesehandlung des Verstandes möglich ist.

### 3.10 Die Kritik an Kant

Der zentrale Gedanke bei Kant ist, dass das Erkenntnissubjekt auf eine solche Weise an

sich unbestimmt ist, dass all seine Bestimmungen einen *äußeren* Grund haben müssen, den Kant mit dem Namen *Ding an sich* bezeichnet. Das transzendental-philosophische Projekt ist dann seinem Wesen nach nichts anderes als die Aufgabe, die Äußerlichkeit des Bestimmungsgrundes gegenüber dem an sich unbestimmten Subjekt aufrechtzuerhalten, was letztendlich eben auch als das absolute Kriterium aller Kritik gilt. Wenn wir aber erkennen, dass Kants Rechtfertigung der Äußerlichkeit des Dinges an sich infolge des an sich zufälligen Charakters der sinnlichen Anschauung gesetzt worden ist, so stellt sich heraus, dass Kants Transzendental-Philosophie an die Voraussetzung der empirischen Philosophie, nämlich, dass das Sein *sinnlich* erscheint, gebunden ist. Dennoch ist das Sinnliche, wenn wir darüber nachdenken, gar nicht unbegreiflich, weil es so tief verborgen liegt, wie Kant sich vorstellt, sondern weil die sinnliche Anschauung an sich selbst einen Widerspruch enthält. Kant hebt diesen Widerspruch nicht richtig hervor, demzufolge er letztlich nicht im Stande ist, die Möglichkeit noumenaler Erkenntnis adäquat zu denken.

### 3.10.1 Widerlegung der These, dass noumenale Erkenntnis synthetisch sein könnte

Das Ding an sich ist außerhalb des Subjekts, was heißt, dass es nur als das Gegenteil seines Äußerlich-Seins innerlich sein kann, also nur als das, was es an sich nicht ist. Die These, dass ein an sich unbestimmtes Subjekt sich nur an sich zufällig auf das Ding an sich beziehen kann, wonach Verstand und Anschauung ursprünglich unterschieden werden müssen, begründet eben, dass alle Erkenntnisse *synthetisch* sein sollen. Diese These muss widerlegt werden, weil es in jeder Hinsicht unmöglich ist, die Äußerlichkeit des Dinges an sich aufrechtzuerhalten. Ihre Widerlegung heißt, dass die Innerlichkeit der Anschauung, um wirklich zu sein, nicht an sich zufällig sein kann, und sie weist nach, dass die Unterscheidung zwischen Phänomen und Noumenon das erkenntnistheoretische Problem nicht löst.

Diese empirische These, welche der Möglichkeit aller synthetischen Erkenntnis, ob sie sinnlich oder intellektuell ist, zugrunde liegt, ist, dass die Anschauung für uns als sinnliche Anschauung wirklich ist. Einerseits haben wir gesehen, dass die Sinnlichkeit in der Anschauung nicht deswegen unbegreiflich ist, weil sie tief verborgen ist, sondern, weil sie in sich widersprüchlich ist: Das Ding erscheint und es erscheint nicht. Andererseits haben wir gesehen, dass wir gleichwohl den Gedanken an ein Ding an sich rechtfertigen können, weil der Verstand diese sinnliche Anschauung beschränkt, und sich darüber hinaus die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung als *nicht unmöglich* denken kann. Diese Beschränkung der sinnlichen Anschauung durch den Verstand, die Kant als die bloß logische Möglichkeit von etwas Noumenalem erfasst, funktioniert jedoch nur, weil sie das, was die sinnliche Anschauung *an sich selbst* ist, ausdrückt.

Genau genommen kann Kant deshalb nicht sagen, dass der Verstand die Sinnlichkeit beschränkt. Er hätte sagen müssen, dass die Sinnlichkeit *an sich* beschränkt ist, und dass der Verstand diese Einsicht erwerben kann. Wenn die Einsicht aber so formu-

liert wird, folgt daraus einerseits keineswegs die logische Unabhängigkeit des Verstandes. Das einzige, was dadurch zum Ausdruck gebracht wird, ist nämlich, dass die sinnliche Anschauung nicht der Bestimmungsgrund der Selbsttätigkeit des Verstandes sein kann. Da aber diese Einsicht nur erworben werden könnte durch den Ausschluss der sinnlichen Anschauung als möglicher Bestimmungsgrund, d.h. eine Einsicht in die Eigentümlichkeit der Sinnlichkeit zu gewinnen, kann die Verstandestätigkeit nicht *unabhängig von*, sondern nur *im Unterschied zu* der Sinnlichkeit bestimmt werden. Die Verstandestätigkeit kann sich selbst daher nur im Unterschied zur Bestimmung durch die Sinnlichkeit begreifen, und ist also von ihr abhängig als etwas Ausgeschlossenes.

Andererseits meint Kant, dass das Erkenntnissubjekt auf Grund seiner intellektuellen Fähigkeiten begreifen kann, was die Sinnlichkeit an sich ist – anders könnte es sie nicht beschränken. Das heißt, dass sinnliche Anschauung an sich selbst etwas Wirkliches ist. Der Grund aller Wirklichkeit ist aber das Ding an sich, und die Wirklichkeit in jeder Anschauung ist ihr unmittelbarer Bezug auf das Ding an sich. Der Verstand, der aussagt, was die sinnliche Anschauung an sich ist, kann daher niemals sagen, dass diese Anschauung überhaupt kein adäquater Ausdruck des Dinges an sich ist, weil die Aussage selbst gerade ausdrückt, in welchem Sinne die sinnliche Anschauung *wohl* Ausdruck des Dinges an sich ist: Als solches ausgesprochen, ist die sinnliche Anschauung nämlich adäquater Ausdruck des Dinges an sich als nicht das Ding an sich adäquat ausdrückend. Eine solche Anschauung ist ein Widerspruch, und kann für keinen Verstand wirklich sein, weil sie tatsächlich meint, dass in der sinnlichen Anschauung das Ding als das nicht-erscheinende Ding erscheint.

Wenn wir davon ausgehen, dass es von Anfang an Kants Absicht war, diesen Widerspruch in der Anschauung zu lösen, nämlich durch die Einführung der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, so ergibt sich jetzt, dass Kant nicht radikal genug die Voraussetzung der empirischen Philosophie ablehnt: Es reicht nicht aus, zu sagen, dass die empirische Anschauung kein adäquates Bild des Dinges an sich hervorbringt, sondern selbst die Behauptung, dass die sinnliche Anschauung überhaupt eine *wirkliche* Anschauung ist, muss geleugnet werden. Da Kant die Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung nicht leugnet, sondern nur relativiert, d.h. mehrere Anschauungsarten unterscheidet, entkommt er am Ende dem Widerspruch der sinnlichen Anschauung nicht. Demzufolge ist es eben auch aus diesem Grund nicht mehr möglich, dem Verstand eine logische, von der Sinnlichkeit unabhängige Bedeutung zu geben: Was die Sinnlichkeit an sich ist, hat das Subjekt auf diese Weise noch gar nicht begriffen.

Gleichwohl hat Kant diese Lösung dieses Widerspruchs angedeutet, obwohl er sie völlig falsch ins System einfügt, nämlich die *intellektuelle Anschauung*, die als bloß gedachte Möglichkeit einer Anschauung, d.h. als Begriff des Noumenons, eine für das Bewusstsein selbst explizite Beziehung des Subjekts auf das Ding an sich ist. Dieser Gedanke einer intellektuellen Anschauung ist gar nicht unabhängig von der sinnlichen

Anschauung, sondern sie muss in dieser Eigenschaft vorgestellt worden, weil sie gerade ausdrückt, *dass* die sinnliche Anschauung unmittelbar auf das Ding an sich bezogen ist, was auf der sinnlichen Ebene selber gar nicht zum Ausdruck kommen kann. Die intellektuelle Anschauung drückt damit die Innerlichkeit der sinnlichen Anschauung aus, die Kant als an sich zufällig und unbegreiflich erfasst, in der Form des Verstandes, d.h. als etwas Explizites. Die intellektuelle Anschauung ist der sinnlichen in der Tat in dem Sinne entgegengesetzt, dass letztere nicht begriffen ist, aber *daraus* folgt nicht, dass sie von der sinnlichen Anschauung *wirklich* unabhängig ist.

Die intellektuelle Anschauung ist deshalb nicht lediglich eine *andere* Anschauungsart, sondern gerade diejenige andere Anschauungsart, welche die Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung ausdrücken kann. So ist im Gedanken der intellektuellen Anschauung das innere Wesen der sinnlichen Anschauung überhaupt in der Form des Denkens erfasst worden. Gerade auch dadurch wird dieses innere Wesen der sinnlichen Anschauung nicht adäquat gedacht, weil das Innere der sinnlichen Anschauung gerade war, dass es das Ding an sich nicht *als* Ding an sich, sondern als Erscheinung – d.h. als das, was es nicht ist – hervorbringt. Insofern die intellektuelle Anschauung den Erscheinungscharakter der sinnlichen Anschauung nicht ausdrückt, ist sie – wie Kant in der Tat zu Recht meint – etwas anderes als die sinnliche Anschauung. Kant drückt dies aber falsch aus, wenn er meint, dass der Verstand die Möglichkeit reiner Erkenntnis in einer ganz anderen Wirklichkeit als der sinnlich gegebenen suchen muss. Das Problem ist gerade, dass der Begriff des Noumenons als bloßer *Begriff* der Wirklichkeit noch nicht tatsächlich wirklich ist. Wenn sich also ergibt, dass das Ding an sich als solches nicht sinnlich angeschaut werden kann, sondern erst mittels des Denkens, d.h. Begriff, im Bewusstsein ist, soll die Frage nicht sein, wie die Möglichkeit des Verstandes, sich auf intellektuelle Anschauung zu beziehen, in der Selbsttätigkeit des Denkens begründet werden könnte, sondern: Was ist die Wirklichkeit des Begriffs?

Diese Frage stellt Kant gerade nicht mehr, wenn er die Form der Erkenntnis als ein synthetisches Urteil auffasst. Kant tut, als ob der reine Verstand, das transzendente Subjekt, sich auf entweder sinnliche oder intellektuelle Anschauung beziehen könnte. Doch, wenn wir Kants Definition der intellektuellen Anschauung ernst nehmen, muss selbst die bloß logische Möglichkeit, dass der reine Verstand sich auf intellektuelle Anschauung beziehen könnte, geleugnet werden. Kant sagt nämlich, dass die intellektuelle Anschauung diejenige ist, „durch die selbst das Dasein des Objektes der Anschauung gegeben wird“. (B 72) Sie ist deshalb eine nicht bloß *bedingende*, sondern *bestimmende* Anschauung. Indem folglich von einem Verstand gemeint wird, dass er anschaut, diese Anschauung aber intellektuell sein muss, was heißt, dass im anschauenden Verstand „durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde“. (B 135) Der Verstand mit intellektueller Anschauung ist so ein *durch Selbsttätigkeit bestimmender* Verstand, also genau das Gegenteil des endlichen, bloß bedingenden Verstandes. Der Verstand kann sich selbst nicht als auf intellektuelle Anschauung bezogen denken, ohne

sich darin notwendig als etwas anderes als sich selbst, nämlich ein Bestimmendes, denken zu müssen.

Dadurch ist bewiesen, dass der endliche Verstand sich keineswegs *entweder* auf sinnliche *oder* auf intellektuelle Anschauung beziehen kann, sondern *weder* auf sinnliche *noch* auf intellektuelle Anschauung bezogen werden kann. Sowohl sinnliche als auch intellektuelle Anschauung sind inadäquate Darstellungen von dem, was Anschauung wirklich sein könnte. Das heißt, dass, solange wir an diesen Gegensatz zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung gebunden sind, wir noch nicht verstanden haben, was Anschauung an sich ist. Es ist so besehen nur die *Einheit* von sinnlicher und intellektueller Anschauung, die wir möglicherweise wirklich nennen dürfen. Hierdurch ist endgültig bewiesen, dass synthetische Urteile a priori keine reine, noumenale Erkenntnis hervorbringen können.<sup>12</sup> Die Selbsttätigkeit des Verstandes kann nämlich weder unabhängig von der sinnlichen Anschauung noch als für intellektuelle Anschauung offenstehend gedacht werden. Daraus müssen wir schließen, dass der einzige Grund für eine synthetische Beziehung von Verstand und Anschauung eine *innerliche* Beziehung von Verstand und Anschauung sein muss, die weder bloß sinnlich noch bloß intellektuell gegeben sein kann. Erkenntnis ist daher nur möglich, wenn wir einen Anschauungsbegriff entwickeln, der sinnliche und intellektuelle Anschauung in sich vereinigt. Dazu brauchen wir einen Begriff der Anschauung, der das innere Bei-sich-Sein des Dinges an sich ausdrückt. Eine solche Anschauung kann nur als die innere Einheit von Begriff und Anschauung verstanden werden.

### 3.10.2 Übergang zu Hegel: Das Ding erscheint als das Andere seiner Selbst

Das grundlegende Defizit von Kants kritischer, transzendental-philosophischer Erkenntnistheorie ist nur zu lösen, wenn die Beziehung von Verstand und Anschauung als an sich begrifflich, d.h. für das Bewusstsein selbst innerlich, eingesehen wird, was heißt, dass die sinnliche, empirische Anschauung keine wirkliche Anschauung sein kann, weil als sinnliche Anschauung Begriff und Anschauung einander noch entgegengesetzt sind. Ebenso kann die absolute Entgegensetzung von Bedingung und Bestimmung nicht durchgehalten werden: Das Subjekt muss *an sich* unbestimmt sein, also es muss seine *Bestimmung* werden, unbestimmt zu sein.<sup>13</sup> Grundsätzlich heißt das, dass die

---

<sup>12</sup> Stern (1990) hat daher zum Teil Recht, aber ohne das richtige Argument zu haben, wenn er meint: „Kant’s model as the product of synthesis, which comes into being through the combination of a plurality of atomistic intuitions, was destined to be rejected by Hegel and other philosophers of his generation, along with the atomistic presuppositions on which it was based. In Hegel’s case, the transformation in philosophical outlook that this rejection implied was as profound as is was thoroughgoing: it involved throwing over the empiricist assumption that things are mere congeries of properties, simple ideas of intuitions, and reclading it with an holistic model of individual objects as exemplifying an irreducible substance-universal.“ (Stern 1990, 30)

<sup>13</sup> Der junge Hegel der *Jenaer kritische Schriften* erörtert in *Glauben und Wissen* auch schon diese Kritik an Kant: „Wenn der Verstand überhaupt an sich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verständigen



für Kant anscheinend unauflösbaren Unterschiede als *relative* Gegensätze begriffen werden müssen. Gleichwohl kann nicht darauf verzichtet werden, dass der Gedanke einer intellektuellen Anschauung hier keine Auskunft bietet, weil sie nur als Wesen der sinnlichen Anschauung aufgefasst werden kann, das aber dieses Wesen nicht adäquat ausdrückt.

Kant hat wohl gezeigt, dass die intellektuelle Anschauung für uns keine Wirklichkeit hat, aber wir haben jetzt gesehen, dass sie, außer der Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung auf den Begriff zu bringen, nichts ist. Doch so hat Kant die intellektuelle Anschauung nicht verstanden, und er hat deshalb eben auch keine richtige Auffassung der Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung. Das heißt eigentlich, dass Kant keinen wirklichen Begriff der Natur hat, demzufolge seine Begründung der Objektivität gar keine objektive Erkenntnis ermöglicht. Ein adäquater Begriff der Natur ist der Begriff der Anschauung, in dem nichts Widersprüchliches mehr zu finden ist. Kant meint, der Gedanke einer intellektuellen Anschauung könnte widerspruchsfrei *neben* die sinnliche Anschauung *gesetzt* werden, aber insofern die Möglichkeit der Wirklichkeit dieser Anschauung nicht etwas anderes als die Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung, nämlich das Ding an sich, sein kann, und insofern wir – so haben wir jetzt gesehen – die Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung nur als diese intellektuelle Anschauung begreifen können, so können sinnliche und intellektuelle Anschauung nicht schlechtweg *neben* einander *gesetzt* werden.

Die einzig mögliche Lösung für dieses Problem ist, dass sinnliche und intellektuelle Anschauung in einem einzigen Begriff der Anschauung vereinigt werden, in welcher, vereinfachend gesagt, die intellektuelle Anschauung der Begriff der sinnlichen Anschauung ist, und die sinnliche Anschauung die Wirklichkeit dieses Begriffs. Diese wechselseitige Abhängigkeit, in der übrigens auch die Relativität ihres Einanderentgegengesetzt-Seins ausgesagt wird, wenn der empirische Charakter der sinnlichen Anschauung ernst genommen wird: Im Begriff der Anschauung muss zum Ausdruck kommen, dass in der Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung, d.h. der *Natur*, das absolute unbedingte Ding an sich nicht als sich selbst erscheint, sondern als das *Gegenteil seiner Selbst*, d.h. als das *Andere seiner Selbst*. Die Erscheinung des Seins ist deshalb dem Sein des Seins nur *relativ* entgegengesetzt, was heißt, dass das Sein in der Natur erscheinen kann, keineswegs, weil die Natur nicht das Andere des Seins wäre, sondern, weil das Sein *an sich* sein Anderssein ist. Die These des Andersseins des Seins ist im Grunde genommen die Weise, auf die Hegel das erkenntnistheoretische Problem von Kant vertiefen, radikalisieren und lösen will. Damit ist der Teil dieser Studie über Kant zu einem Ende gekommen, und können wir mit dem zweiten Teil über Hegel anfangen.

---

Erkennen an und für sich verständige Welt, so sehr Realität haben, als ein außer der Natur sich in der Form der Intellectualität denkender Verstand ...“ (GW4, 2. Bd., 1. Stück, 39-40)

### 3.11 Die mögliche Wiederkehr der Frage nach der intellektuellen Anschauung

Man könnte sich fragen, warum wir uns so lange mit Kant beschäftigt haben, wenn gleich wir am Ende feststellen müssen, dass reine und notwendige Erkenntnis nicht als ein synthetisches Urteil a priori begriffen werden kann. Wir haben aber das erkenntnistheoretische Problem soweit verstanden, dass ein Rückfall hinter Kant unmöglich geworden ist. Sowohl die klassische Metaphysik als der Rationalismus und der Empirismus haben sich endgültig als misslungene Versuche ergeben, sichere Erkenntnis zu erwerben. Auch haben wir nicht bloß Kant widerlegt, sondern die implizite Voraussetzung seiner kritischen Erkenntnistheorie enthüllt. Aber außerhalb des Grunds, dass die Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnistheorie bisher sehr lehrreich war, gibt es noch einen Grund, weshalb ich mich so gerne mit Kant auseinandersetzen wollte. Dieser Grund ist, dass Kant den Begriff des Noumenons als einen *Grenzbegriff* auffasst.

Ich werde dabei bleiben, dass Kant das Problem der Metaphysik richtig verstanden hat. Die einzig richtige Auffassung metaphysischer Erkenntnis ist, dass sie die Beziehung eines selbsttätigen Intellekts auf einen intelligibelen Gegenstand ist, wobei dieser Gegenstand als solcher nicht für diesen Intellekt gegeben ist. Der problematische Begriff des Noumenons ist ein negativer Begriff eines solchen Gegenstandes, und macht einsichtig, dass das menschliche Erkennen in einem besonderen Sinne beschränkt ist, nämlich, dass ein anderer, d.h. göttlicher, Standpunkt denkbar ist, für den es das erkenntnistheoretische Problem gar nicht gibt. Die Möglichkeit eines solchen göttlichen Standpunktes, völlig von unserem unterschieden, die Kant offen lässt, ist eine Möglichkeit, die für uns ein absolutes Nicht-Wissen, aber zugleich ein adäquater Selbstbegriff der menschlichen Endlichkeit ist. Trotz Kants naiven Verständnisses der erkenntnistheoretischen Problematik, das halbwegs im Empirismus stecken bleibt, dem zufolge seine Auffassung des Intelligibelen in erkenntnistheoretischer Hinsicht noch an den inadäquaten Unterschied zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung gebunden bleibt, würde ich den Gedanken festhalten, dass ein wirklicher Selbstbegriff immer auch ein Grenzbegriff ist.

Im zweiten Teil dieser Studie werde ich Hegel untersuchen, der meines Erachtens wohl einen adäquaten Begriff der Wirklichkeit entwickelt. Ich werde behaupten, dass auch dieser adäquate Selbstbegriff nichts anderes als die zum Begriff gebrachte menschliche Endlichkeit ist, der jedoch tatsächlich aus dem Standpunkt des Absoluten entwickelt werden soll. Allerdings ist vorher dazu zu bemerken, dass dieser Selbstbegriff nicht etwas bloß Negatives sein könnte, sondern selbst die positive Erscheinung des Dinges an sich sein muss. Zum Schluss meiner Studie werde ich mich aber wieder fragen, ob dieser positive Selbstbegriff nicht zugleich eine negative Bedeutung hat, nämlich, dass die positive Erscheinung des Dinges an sich für etwas, mit einer ganz anderen Wesenheit, noch mal etwas ganz anderes sein könnte. Bevor eine derartige Wesenheit überhaupt denkbar wäre, müssen wir erst mal verstehen, wie das Absolute *für uns* posi-

tiv erscheint, wozu erst Hegels Philosophie in der *Phänomenologie des Geistes* einen sicheren Leitfaden abgibt.

## **ZWEITER TEIL: HEGEL**



## Kapitel 4

### Einführung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*

#### A. Das Projekt der Phänomenologie des Geistes

##### 4.1 Einleitung

Aus der vorhergehenden Untersuchung hat sich ergeben, dass Kant die *Kontingenz* des menschlichen Erkennens in dem Verhältnis von Verstand und Anschauung sucht. Seine These, dass dieses Verhältnis ursprünglich *an sich zufällig* ist, und deshalb nur durch Synthese Erkenntnisse möglich sind, war jedoch aus folgendem Grund unbefriedigend: Der Verstand wird *an sich* durch dieses an sich zufällige Verhältnis zur sinnlichen Anschauung charakterisiert, was heißt, dass der Verstand, der unabhängig von der vorhandenen Anschauung vorgestellt wird, überhaupt keine Begriffe oder Kategorien mehr zur Verfügung hat, die er auf mögliche übersinnliche Gegenstände anwenden kann. Da die Darstellung der übersinnlichen Welt als noumenal gänzlich über diese Beschränkung der Sinnlichkeit verläuft, ist Kants Transzendental-Philosophie die Gegenposition zur empirischen Philosophie, die aber auch an die Voraussetzung der letzteren gebunden bleibt, wie auch Hegel in der *Zweiten Stellung des Gedankens zur Objectivität* aus der *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* nachweist. (GW20, 44ff.)<sup>1</sup>

Das erkenntnistheoretische Problem, wie reine Erkenntnisse möglich sind, ist also bisher nicht gelöst worden. Es hat sich aber unstrittig ergeben, dass der Schlüsselbegriff die Kontingenz im menschlichen Erkennen ist. Denn erst weil wir wissen, dass wir endliche Wesen sind, verstehen wir, dass wir ein Erkenntnisproblem haben können. Kant hat darum ganz recht, dass der Begriff des Noumenon ein *problematischer* Begriff

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Hegel, GW20, S. 53: „Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt, als die... Hume'sche Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt, – Allgemeinheit und Nothwendigkeit, – nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sey von der Gedankenbestimmung.“

ist. Gleichwohl ist die Frage, da wir die Kontingenz nicht als das an sich zufällige Verhältnis von Verstand und Anschauung begreifen können, wie wir sie denn begreifen müssen. Die Hypothese des zweiten Teils meiner Studie ist, dass die Kontingenz in Hegels *Phänomenologie des Geistes* adäquat als *Furcht des Todes* verstanden wird. (GW9, 116 ff.) Diese Hypothese schließt sich an die These von Cobben (2002, 2003, 2009) an, dass das Verhältnis von Herr und Knecht, das durch die Furcht des Todes konstituiert worden ist, als Grundstruktur für die ganze *Phänomenologie* gelten kann.<sup>2</sup>

Gerade weil in der *Phänomenologie* die Endlichkeit als Erkenntnisproblem eine viel stärkere Präsenz als in anderen Schriften Hegels hat, ist diese Schrift problemtheoretisch mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* sehr verwandt. Außerdem nimmt die *Phänomenologie* unser Resultat der Untersuchung der kantischen Erkenntnistheorie, nämlich, dass Verstand und Anschauung *innerlich* aufeinander bezogen sein müssen, zu ihrem hypothetischen Ausgangspunkt. Aus diesen Gründen ist die *Phänomenologie* im Rahmen meiner Untersuchung besser geeignet für einen Vergleich mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* als die anderen Schriften Hegels. In seinen späteren Schriften, die sich ausdrücklich mit Kants Philosophie beschäftigen, ist die Endlichkeit als erkenntnistheoretisches Problem nicht mehr das Thema. In seiner Frühschrift *Glauben und Wissen* werden Kants Philosophie und das Problem der Endlichkeit zwar thematisiert, aber bleibt Hegel bloß reaktiv und entwickelt keine selbstständige systematische Position, was für eine kritische Auseinandersetzung mit Kant unentbehrlich ist. Meines Erachtens vertritt Hegel in der *Phänomenologie* durchaus eine solche selbstständige philosophische Position, die das erkenntnistheoretische Problem systematisch löst, wodurch sie sogleich die Möglichkeit des philosophischen Systems überhaupt erklärt, wodurch diese Schrift in der Tat als *Einleitung* zum System gelten kann.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. Einl. Fußnote 4.

<sup>3</sup> Wir sollten die ‚separate‘ *Phänomenologie des Geistes* deshalb nicht mit der *Phänomenologie des Geistes* der *Enzyklopädie* verwechseln. Vgl. Hollak (1962), S. 359: „In der separaten Phänomenologie des Geistes ist die *totale* Wirklichkeit des Bewusstseins, in der sich die wechselnden, scheinbar selbstständigen, *Gestalten* der Idee als *sich ändernder Gegenstand* spiegeln. Die Idee ist hier bloß an sich, bloß Gegenstand, aber in jeder *neuen* Gestalt näher zur Wahrheit; so wird die Idee ‚für sich‘ und *ist* dies im absoluten Wissen des Bewusstseins, in dem sie sich als identisch mit sich als Selbstbewusstsein und als Gegenstand weiß. Die separate Phänomenologie des Geistes gibt also den Prozess des ‚Für-sich‘-Werdens der Idee wieder, aber in der *systematischen* Phänomenologie geht es nur um die Entwicklung der *logischen* Momente des Bewusstseins als ‚Für-sichsein der Idee‘.“ [„In de aparte Phaenomenologie des Geistes is de *totale* werkelijkheid van het *bewustzijn*, waarin de wisselende, schijnbaar zelfstandige, *gestalten* van de idee zich als *zich veranderd object* spiegelen. De idee is hier slechts an zich, slechts object, maar in iedere *nieuwe* gestalte dichter bij de waarheid; zo wordt de idee ‚für sich‘ en *is* dit in het absolute weten van het bewustzijn, waarin zij zich als identiek met zichzelf als zelfbewustzijn en als object weet. De aparte Phaenomenologie des Geistes geeft dus weer het proces van het ‚für sich‘ worden van de idee, maar in de *systematische* phaenomenologie gaat het slechts om de ontwikkeling van de *logiese* momenten van het bewustzijn als ‚Fürsichsein der Idee‘.“]

## 4.2 Der allgemeine Zweck der *Phänomenologie*

Über die *Phänomenologie* ist viel mehr geschrieben, als innerhalb dieser Untersuchung berücksichtigt werden kann. In diesem Kapitel beschränke ich mich darauf, den grundlegenden Einsatz der *Phänomenologie* zu erläutern anhand zweier Zitate aus der Vorrede der *Phänomenologie*:

- 1) „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken.“ (GW9, xx)
- 2) „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht.“ (GW9, xxviii)

Angeblieh vertritt Hegel hier die Ansicht, dass Wahrheit ein System ist, das durch die Einheit von Substanz und Subjekt gerechtfertigt werden soll. Damit hat Hegel bereits angegeben, sowohl Substanzphilosophie als auch Subjektsphilosophie betreiben zu wollen, und durch die Verknüpfung dieser beiden sein System der Philosophie begründen zu wollen.

Die Aufgabe der *Phänomenologie*, ins System der Philosophie einzuführen, ist relativ unumstritten. Es ist die Frage, ob die *Phänomenologie* neben ihrer einführenden Funktion auch eine begründende Funktion hat. Ich bin der Meinung, dass die *Phänomenologie* sowohl eine einführende als auch eine begründende Funktion hat; und beide hängen wesentlich miteinander zusammen. Ich werde diese Einführungs- und Begründungsfunktion insofern erläutern, als für die erkenntnistheoretische Frage, mit der wir uns gerade beschäftigen, nötig ist.

### 4.2.1 Einführungsfunktion oder Begründungsfunktion?

Die These, dass die *Phänomenologie* das System nicht bloß einführt, sondern auch begründet, ist nicht unumstritten. Nach Houlgate (2005) bildet nicht die *Phänomenologie*, sondern die *Wissenschaft der Logik* die wirkliche Grundlage des Systems der Philosophie. Dieser Anfang ist für ihn „the free act of suspending all their presuppositions about thought and being.“ (Houlgate 2005, 48) Dieser Akt würde eine „minimal awareness“ hervorbringen, die Houlgate als „the bare thought of ‚pure being‘“ bezeichnet. (48) Dieser wird ermöglicht durch das Vermögen zur Abstraktion, und jede Person kann sich frei entscheiden, dieses Vermögen zu gebrauchen: „Since any rational person is capable of performing this act of abstraction, anyone is able to begin speculative philosophy“. (48) Falls das System der Philosophie nicht durch die Einheit von Substanz und Subjekt begründet wäre, hätte die *Phänomenologie* überhaupt keine systematische Bedeutung.

Houlgate behauptet, dass Hegel die *Phänomenologie* geschrieben hat, weil „Hegel recognizes, however, that not everybody will in fact be *willing* to perform such



an act [of abstraction]“ (48) Die *Phänomenologie* soll demnach bloß die Widerwilligen anspornen, ihr Vermögen zur Abstraktion zu benützen. Nach Houlgate ist diese Widerwilligkeit auf eine einzelne Voraussetzung zurückzuführen, die für uns eine natürliche Vorstellung ist, aber von Hegel nicht akzeptiert wird: „[Hegelian ‚Science‘] overturns our common-sense conviction that things are irreducibly *other* than us and its presumes that we can know in some mysterious way purely from within thought what the world ‘out there’ is like.“ (48) Aus dieser Sicht ist die *Phänomenologie* für diejenigen geschrieben, „who want to know why they should be persuaded to give up that common-sense view and adopt the standpoint of ontological logic.“ (48-9)

Houlgates Absicht bei dieser Interpretation ist, wie gesagt, nicht die *Phänomenologie des Geistes*, sondern die *Wissenschaft der Logik* als den richtigen Anfangsgrund des Systems der Philosophie zu identifizieren. In der Tat nimmt erst die *Logik* den absoluten Standpunkt, aus dem das System erstellt werden kann, zum Ausgangspunkt, und fängt die *Phänomenologie* mit einem *natürlichen* und *unreflektierten* Standpunkt an. Die „common-sense conviction“, dass wir Dinge, die „irreducibly *other*“ sind, „purely from within thought“ erkennen können, ist „mysterious“ in dem Sinne, dass sie einen Widerspruch enthält: Um es erkennen zu können, ist das Erkenntnissubjekt einerseits *unmittelbar* auf das Ding bezogen, andererseits von ihr *unterschieden*, aber es kann nicht beide unmittelbar zugleich sein. Im absoluten Standpunkt soll dieser Widerspruch aufgelöst sein.

Gleichwohl verbindet Houlgate den sich widersprechenden Standpunkt zu Unrecht mit dem – zwar eben auch natürlichen – Standpunkt, dass die Welt „out there“ ist. Der besagte Widerspruch charakterisiert das ganze Dasein des Subjekts, was heißt, dass ein solches Subjekt niemals *wirklich* sein kann. Das Subjekt, das meint, die Welt wäre „out there“, hat zwar Überzeugungen, die einander widersprechen, aber sein Dasein ist nicht mehr in einem Widerspruch gefangen. Houlgate setzt sich demzufolge nicht radikal genug mit dem erkenntnistheoretischen Problem auseinander. Für Houlgate gibt es anscheinend schon ein *wirkliches* Subjekt, aber das, was sich widerspricht, kann nicht wirklich sein. Das Subjekt, mit dem die *Phänomenologie* anfängt, kann noch nicht wirklich sein, sondern es ist eben seine Wirklichkeit, die in Frage gestellt worden ist. Infolge dieser Fehler behauptet Houlgate zu Unrecht, dass die grundsätzliche Verkenning des natürlichen Standpunkts sein Glaube an das nicht reduzierbare Anderssein des Dinges ist. Er suggeriert also, das Anderssein hätte an sich keine Realität, und das Subjekt könnte sich bloß durch Denken, d.h. *abstrakt*, sinnvoll auf die Dinge beziehen.

Es ergibt sich, dass Houlgate den Standpunkt der ‚ontological logic‘ erreichen will, indem er die ganze Erscheinungswelt wegdenkt. Für Hegel könnte ohne Erscheinungswelt gar keine Wirklichkeit gedacht werden. Statt alle Realität aus dem Anderssein zu entfernen, liegt es eher auf der Hand, die *Realität* des Andersseins zu hinterfragen. Eine Logik *des Seins* kann nämlich niemals durch Abstraktion begründet werden, sondern nur durch einen Begriff der Realität, d.h. einen *Substanzbegriff*. Das Andere

muss uns innerlich *werden* – es kann nicht schlechtweg innerlich *gesetzt* werden. Dies will nun die *Phänomenologie*. Die wirkliche Aufgabe der *Phänomenologie* ist deshalb nicht, die Unwilligen zu bearbeiten, sondern das wesentliche *Anderssein* der Dinge mit ihrer *Innerlichkeit* für das Denken in Einheit zu bringen. Von der Unterscheidung zwischen dem Einen und dem Anderen soll dabei nicht abgesehen werden, weil diese gerade das Prinzip ist, das uns zum Begriff der Substanz führen kann.

Es gelingt Houlgate demzufolge nicht, seine These mit Zitaten zu untermauern. Er verweist auf ein Zitat aus der *Wissenschaft der Logik*, in der Hegel genau das Gegenteil von Houlgates These behauptet: „In der *Phänomenologie des Geistes* habe ich das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstands bis zum absoluten Wissen dargestellt. [...] Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keine Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten ist; und er ist keiner andern Rechtfertigung fähig, als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtseyn, dem sich seine eignen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen.“ (GW21, 9-10; vgl. Houlgate 2005, 49) Houlgates Replik nimmt das Problem, das Hegel hier stellt, nicht ernst, und geht damit am philosophischen Sachverhalt selbst vorbei: „At least, it cannot be justified in any other way to a consciousness that refuses to suspend its cherished preconceptions about the world of its own record.“ (49)

#### 4.2.2 Systematische Bedeutung

Das zuletzt erwähnte Zitat Hegels weist unzweideutig darauf hin, dass Hegel der *Phänomenologie* eine gewisse systematische Bedeutung beimisst. Houlgate hat richtig angegeben, dass die *Wissenschaft der Logik* einen anderen Ausgangspunkt als die *Phänomenologie*, die Hegel die Wissenschaft des erscheinenden Geistes nennt, hat. Hegel schreibt selber: „In dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes wird von dem empirischen, *sinnlichen* Bewußtseyn ausgegangen; und dieses ist das eigentliche *unmittelbare* Wissen; daselbst wird erörtert, was an diesem unmittelbaren Wissen ist.“ (GW21, 40) Der Ausgangspunkt der *Phänomenologie* ist also nicht das wahre Wissen, sondern ein empirisches Bewusstsein, das wohl *ist*, aber die Wahrheit seiner Selbst noch nicht erreicht hat. Das heißt, dass das unmittelbare Wissen *als wahrer, philosophischer Standpunkt* erst durch die *Phänomenologie* erreicht werden kann: „Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt, enthält und aufzeigt.“ (GW21, 40)

Für Hegel leuchtet die *Wahrheit* und *Notwendigkeit* des reinen Wissens – obgleich es unmittelbar *ist* – keineswegs unmittelbar ein, sondern erst durch die *Phänomenologie*. Sogar, dass die Wahrheit durch die *Wissenschaft der Logik* dargestellt wird, heißt nicht, dass sie diese Wahrheit *beweist*. Als „den Beweis der Wahrheit“ bekommt die *Phänomenologie* eine begründende Funktion für das System der Philosophie: Sie

rechtfertigt die Voraussetzung des Systems der Philosophie, dass es *wahr* ist. Darüber hinaus zeigt sich, dass die *Phänomenologie* einen Beweis für Wahrheit, die als *absolute* Wahrheit verstanden werden soll, enthält. Die Aufgabe der *Phänomenologie*, die Substanz als Subjekt auszudrücken, ist deshalb die Aufgabe, in die absolute Wahrheit des Systems der Philosophie einzuführen. Das vollständige System der Philosophie wird also nicht in der *Phänomenologie* entfaltet, sondern sie hat *zum Resultat*, dass die Wahrheit nur als System da ist.

Die Ansicht, dass die *Phänomenologie* das System der Philosophie nach seiner Wahrheit und Notwendigkeit begründet, bildet wiederum einen Vergleichspunkt mit Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Auch Kant versucht, mit seinem Begriff des Noumenon Wahrheit und Notwendigkeit – zwar in negativem Sinne – auszudrücken. Gegenüber Kant will Hegel aber Wahrheit nicht als negatives Prinzip, sondern eben auch als etwas Positives beweisen. Das „unmittelbare Wissen“ ist ein positives Wissen – das heißt: ein Wissen des Seins – das Hegel anfänglich im empirischen Bewusstsein lokalisiert. Das heißt grundsätzlich, dass unmittelbares Wissen die *Erscheinung des Seins* ist. Die spekulative These, deren Wahrheit Hegel in der *Phänomenologie* beweisen will, ist demnach, dass das Sein erscheint. Deswegen bezeichnet Hegel seine Einführung in das System überhaupt mit dem Namen ‚Phänomenologie‘, also eine Wissenschaft des *erscheinenden Geistes*.<sup>4</sup>

Der erscheinende Geist ist das sinnliche Bewusstsein, was eben heißt, dass mit seiner Setzung seine Wahrheit noch nicht gedacht worden ist. Die *Phänomenologie* soll beweisen, dass die Wahrheit dieses sinnlichen Bewusstseins ist, dass die Erscheinung des Seins heißt, dass das Sein *für sich selbst* erscheint. Das heißt, dass das Sein in Wahrheit *Geist* ist. Also wird die Erscheinung des Seins, und dadurch Sinnlichkeit ü-

---

<sup>4</sup> Vgl. Hollak (1962), S. 362-3: „Als *Wissenschaft* der Erfahrung des Geistes als Bewusstsein beschreibt sie [*Phän. des Geistes*] seine verschiedenen Entwicklungsstufen deshalb einerseits, wie sie ‚für es‘ (nämlich für das in ihnen verkehrende Bewusstsein) sind, und andererseits, wie sie ‚für uns‘ oder ‚an sich‘ sind; ist sie sowohl historische Beschreibung als auch systematische Entwicklung. Die Trennung von Materie und Form, wesentlich für die Erfahrungseigenschaften und Folge der Trennung, die da im Bewusstsein zwischen Subjekt und Gegenstand herrscht, ist hier aufgehoben: Durch die Einheit von Subjekt und Gegenstand im konkreten Begriff ist die Form adäquat zum Inhalt geworden. Die separate Phänomenologie des Geistes kann deshalb auch keine Einleitung zu Hegels Philosophie sein, weil sie selber zur Philosophie gehört, ja, sogar diese in ihrer Ganzheit in einer bestimmten Form ist. Dies verhindert aber nicht, dass sie als solche sehr wohl Einleitung zum System sein kann!“ [„Als *wetenschap* van de ervaring van de geest als bewustzijn beschrijft zij zijn verschillende stadia daarom enerzijds zoals zij ‚für es‘ (nl. voor het daarin verkerend bewustzijn) zijn en anderzijds zoals zij ‚für uns‘ of ‚an sich‘ zijn; is zij zowel historische beschrijving als systematische ontwikkeling. De scheiding tussen stof en vorm, wezenlijk voor de ervaringseigenschappen en gevolg van de scheiding die daar in het bewustzijn heerst tussen subject en object, is hier opgeheven: door de eenheid van subject en object in het concrete begrip is de vorm adequaat aan de inhoud geworden. De aparte Phänomenologie des Geistes kan daarom ook géén inleiding zijn tot de Hegelse wijsbegeerte, daar zij zelf tot de filosofie behoort, ja, deze in haar geheel in een bepaalde vorm is. Dit verhindert echter niet dat zij als zodanig wél inleiding tot het systeem kan zijn!“]

berhaupt, schlechtweg gesetzt, jedoch ist sie zugleich bloß eine *subjektive Gewissheit*. Erst wenn diese Gewissheit *zur Wahrheit geführt* ist, d.h. wenn sie adäquat als *Geist* ausgedrückt worden ist, kann diese Gewissheit für wahr gehalten werden. Der Weg zur Wahrheit subjektiver Gewissheiten (es wird sich erweisen, dass es mehrere geben muss) ist die reflexive Bewegung der *Phänomenologie*.

Die Aufgabe der *Phänomenologie* ist deshalb, zu beweisen, dass Sein in Wahrheit Geist ist. Dadurch kann das Verhältnis von *Phänomenologie* und *Logik* auch hinreichend geklärt werden. In der Tat sagt Hegel, dass „die Idee als reines Wissen“ – welche die *Logik* zur Voraussetzung hat – dasjenige ist, was sich in der *Phänomenologie* „als das Resultat erwiesen hatte“. (GW21, 40) Also beziehen sowohl die *Logik* als auch die *Phänomenologie* sich auf „das unmittelbare Bewußtseyn“, aber für denjenigen, der auf dem Standpunkt der *Logik* steht, ist die Wahrheit des unmittelbaren Bewusstseins keine Frage mehr. *Wir* aber, die wir bisher die Frage, was Sinnlichkeit eigentlich ist, nicht beantwortet haben, wissen nicht, ob wahres Wissen – um mit Kant zu sprechen: Erkenntnis überhaupt – möglich ist. Dennoch gibt es aufgrund des von Hegel behaupteten Resultats der *Phänomenologie* die Hoffnung, dass in dieser Schrift das Problem der Kontingenz des Erkennens, so wie es von Kant gestellt würde, gelöst wird.

### 4.3 Sein und Geist I: Das Subjekt

Die Aufgabe der *Phänomenologie*, die Substanz als Subjekt auszudrücken, ist die Darstellung der Wahrheit des erscheinenden Seins als Geist. Diese Darstellung ist das absolute Wissen. Im Hinblick auf Kant lässt sich diese Aufgabe so verstehen, dass Hegel in der *Phänomenologie* versucht, zu beweisen, dass das *Ding an sich* erkannt werden kann. Die Wahrheit des erscheinenden Seins ist nämlich, dass das Sein so erscheint, wie es *an sich* ist. Der Anfang der *Phänomenologie*, wie wir bereits gesehen haben, ist das sinnliche Bewusstsein. Das sinnliche Bewusstsein ist ein unmittelbares Bewusstsein, was heißt, dass es Erscheinung des Seins und daher Erscheinung des Absoluten ist. Aus dem sinnlichen Bewusstsein ergibt sich aber keineswegs evident, dass es Erscheinung des Absoluten ist. Das Absolute muss daher an den Anfang schlechthin *ausgesagt* werden. Ebenso ist die Frage der *Phänomenologie*, was durch diese Aussage in Wahrheit ausgesagt worden ist.

Insofern die Erscheinung des Absoluten in dieser Aussage gesetzt worden ist, wird sie also nicht als wahr gesetzt. Hegel sagt demnach wohl, dass das Absolute als die Einheit von Substanz und Subjekt, d.h. als Geist, adäquat verstanden ist, aber für das Bewusstsein selbst ist diese Wahrheit nicht vorhanden. Es hat diese Wahrheit als etwas Unwahrhaftiges. So ist die Wahrheit des sinnlichen Bewusstseins, dass das Sein als das *Andere seiner Selbst* erscheint. Es meint aber, das Sein sei unmittelbar und ungetrennt: Selbstsein und Anderssein ist für dieses Sein gar nicht vorhanden. Diese Weise, wie das sinnliche Bewusstsein sich zum Sein verhält, hat dadurch etwas in sich Widersprüchliches. Das Absolute erscheint deshalb wohl dem sinnlichen Bewusstsein, aber nicht, wie

es in Wahrheit ist. Demzufolge ist für das sinnliche Bewusstsein das Absolute nicht als Absolutes vorhanden. Der wirkliche Anfang der *Phänomenologie* ist deshalb, dass es einen Unterschied zwischen Selbstsein und Anderssein gibt. Dieser Unterschied muss aufgehoben werden, um über das Absolute als Absolutes sprechen zu können.

In der Auffassung des absoluten Seins als Geist ist das Sein sowohl Selbstsein als auch Anderssein, und sogar beides zugleich. Insofern das Selbst nicht das Andere, und das Andere nicht das Selbst ist, ist das absolute Sein, das beides ist, ohne Negation nicht denkbar: *Das Sein ist eben auch ein Nichts*. Aus dem Unterschied zwischen Selbstsein und Anderssein, wenn er als wirklich aufgefasst wird, ergibt sich, dass das absolute Sein als die Einheit von Sein und Nichts aufgefasst werden muss. Die Negation muss also bei Hegel eine wichtige Rolle spielen. Um die Negativität im absoluten Sein ausdrücken zu können, erfasst Hegel das absolute Sein letztlich als *Werden*. Im *Werden* ist das Sein sowohl Sein als auch Nichts, und beides zugleich. In den folgenden Unterabschnitten bespreche ich zuerst das Selbst- und Anderssein des Seins, danach die Negativität im Sein, und zum Schluss das Sein als Werden.

#### 4.3.1 Selbstsein und Anderssein

Der Anfang der *Phänomenologie* stellt das Problem, dass die Erscheinung des Seins einerseits Unmittelbarkeit und andererseits Unterschied impliziert: Wie können beide ohne Widerspruch gedacht werden? Der Ausgangspunkt, dass das Sein erscheint, artikuliert den subjektiven Anspruch eines Bezugs auf das Absolute. Den Anspruch gibt es, die Frage ist aber, in welcher *Form* die Einheit von Unmittelbarkeit und Unterschied ohne Widerspruch ausgesprochen werden kann. Solange der Anspruch des Bezugs aufs Absolute einen Widerspruch enthält, bleibt er bloß eine *subjektive Gewissheit*, die der Wahrheit widerspricht. Der Ausgangspunkt ist also eine *erkenntnistheoretische* Problematik, die das Dasein des Seins überhaupt in Frage stellt, weil das, was sich widerspricht, nicht wirklich sein kann. Ebenso ist das erkenntnistheoretische Problem nicht, wie das Sein sich konstituiert, sondern in welcher *Form* es *adäquat ausgedrückt* worden ist.<sup>5</sup>

Den Widerspruch gibt es zwischen Unmittelbarkeit und Unterschied. Das Sein ist unmittelbar, weil es im Erkenntnissubjekt als Erkanntes vorhanden ist. Das Erkennende und das Erkannte sind eine reine Identität mit sich, also dieses Sein ist *Selbstsein*. Zugleich hat das Erkenntnissubjekt das Sein *als Erkanntes*, also es muss es als *Gegenstand* in der Vorstellung haben. In dem Sinne *unterscheidet sich* das Erkenntnissubjekt vom Erkannten; was heißt, dass das Sein etwas *Anderes* als es selbst ist. Dieses Sein ist das *Anderssein*. Das Selbstsein und das Anderssein können nicht als mehrere Substan-

---

<sup>5</sup> Auf die Frage, inwiefern das Sein als Geist als Selbstursache, d.h. *causa sui*, aufzufassen ist, gehe ich erst ganz am Ende, in dem Beschluss dieser Studie, ein. Zuerst müssen wir verstehen, wie das Sein bloß als Geist erkannt werden kann.

zen nebeneinander existieren, weil sie einander bedingen: Das absolute Sein der Substanz ist notwendig ein *einzelnes* Sein. Das Selbstsein kann ohne das Anderssein nicht wirklich sein, und andersherum. Sie bedingen sich gegenseitig, also sie sind einander *relativ* entgegengesetzt, und nur ihre *Einheit* ist als unbedingt selbstständig zu betrachten.

Jetzt ist diese explizite Einheit die adäquate Form des Seins, in der das Sein bei sich ist, wie es an sich ist, d.h. *als Geist*. Der absolute Geist *ist* ein Unmittelbares, und also ein Selbstsein. Es scheint deshalb, als ob Houlgate recht hätte, wenn er sagt, das Anderssein des Seins wäre illusionär. Doch, dass das Absolute ein Selbstsein ist, ist schon die subjektive Gewissheit des sinnlichen Bewusstseins! Dasjenige, was das sinnliche Bewusstsein aber nicht einsieht, ist, dass das Selbstsein nicht ohne Anderssein bestehen kann. Das Anderssein des Seins muss als Moment des Absoluten zum Ausdruck kommen, um erst dann im absoluten Selbstsein des Geistes aufgehoben zu werden. Die vollständige Wahrheit des absoluten Geistes ist demnach, dass seine Unmittelbarkeit keine unmittelbare Unmittelbarkeit, sondern *aufgehobenes Anderssein* oder *aufgehobener Unterschied* ist. Demzufolge, obgleich das Andere aufgehoben werden muss, ist das Anderssein des Seins an sich selbst seine Wahrheit, von der das sinnliche Bewusstsein nichts weiß, nämlich, dass das Anderssein *Moment* des Absoluten ist. Diese Wahrheit darf in der Aufhebung des Anderen nicht verloren gehen, sondern muss in ihr gerade explizit werden.

Die Wahrheit, der Geist, muss also beide Momente enthalten: das Moment des Selbstseins und das Moment des Andersseins. Für eine philosophische Überperspektive – nicht für das sinnliche Bewusstsein selbst – erweist sich dadurch ein Sein, das sich *aus sich* in einem Selbstsein und einem Anderssein unterscheidet: Subjekt und Gegenstand. Dieses Unterscheiden bedeutet eine *Entzweiung* im Sein, weil Subjekt und Gegenstand nicht rein analytisch und abstrakt, sondern wirklich unterschieden werden müssen. Das Sein selbst hat sich verdoppelt. Der Geist, der sich selbst erscheint, ist deshalb wesentlich ein doppeltes Sein, also sowohl ein Selbstsein als auch ein Anderssein. Die einfache Wahrheit und Einheit von Selbstsein und Anderssein ist demzufolge das doppelte Sein an sich selbst ausgedrückt. Hier tritt etwas Kontraintuitives ans Licht. Die Wahrheit ist die Aufhebung des Andersseins des Seins. Das Sein ist aber an sich dieses Anderssein. Hieraus ergibt sich, dass das Anderssein aufgehoben wird, wenn es an sich selbst erkannt wird. Das Andere muss deshalb *als Anderes* erkannt werden, um aufgehoben zu werden.

Das Kontraintuitive ist, dass das Andere aufgehoben wird, wenn es *als* Anderssein adäquat ausgedrückt worden ist. Der Begriff des Absoluten kann das Anderssein deswegen nicht ausschließen, indem es als schlechthin unwahr bezeichnet würde, wie Houlgate will, sondern es muss in die Einheit des Selbstseins mit sich selbst aufgenommen werden. Da das Selbstsein eben wesentlich Geist ist, d.h. Erscheinung seines Selbst, existiert das Selbstsein nicht ohne das Anderssein, sondern das Selbst kommt

durch das Andere zu sich selbst. Die Identität des Andersseins mit dem Selbstsein liegt im Anderssein als Anderssein. Demnach ist die absolute Einheit von Selbstsein und Anderssein das Selbstsein, das im Anderen als Anderes bei sich selbst ist. Der wahrhafteste Begriff erfasst deswegen das doppelte Sein, nicht entweder das Selbst oder das Andere unabhängig voneinander. Das doppelte Sein ist ein in sich entzweites Sein, was heißt, dass die Unterscheidung zwischen Selbstsein und Anderssein etwas Wirkliches ist. Auch die Entzweigung kann deshalb nur in einer Einheit aufgehoben werden, wenn ihre *Wirklichkeit* zum Ausdruck gebracht wird.<sup>6</sup>

### 4.3.2 Die Negativität im Sein

Der Geist ist ein doppeltes Sein, und das Bewusstsein ist „das unmittelbare Daseyn des Geistes“. (GW9, xliii) Das heißt, dass im Bewusstsein das doppelte Sein unmittelbar da ist. Deshalb hat das unmittelbare Bewusstsein „zwey Momente“, einerseits die „des Wissens“ und andererseits „die dem Wissen negative Gegenständlichkeit.“ (GW9, xliii) Das Wissen und die dem Wissen negative Gegenständlichkeit bezeichnen Subjekt beziehungsweise Gegenstand. Das Bewusstsein selber weiß nicht, dass es an sich sowohl Subjekt als auch Gegenstand ist. Es weiß dadurch ebenso wenig, dass sein unmittelbares Dasein *an sich* die Entzweigung von Subjekt und Gegenstand ist. Demzufolge ‚wirkt‘ das Bewusstsein praktisch jederzeit als Entzweites, aber es sucht sein Selbst *entweder* gänzlich in dem Gegenstand – die subjektive Gewissheit des empirischen Bewusstseins – *oder* im Subjekt – die subjektive Gewissheit seiner Selbst. Dasjenige, was das Bewusstsein *für sich selbst* zu sein meint, ist dem, was es *an sich selbst* ist, entgegengesetzt. Solange das Erkenntnissubjekt nicht das Andere als Anderes erkennt, bleibt es in einer Entweder/Oder-Dichotomie gefangen, und stimmen sein *Für-sich-Sein* – wie es sich erscheint – und sein *An-sich-Sein* nicht überein.

Wir können entdecken, dass An-sich-Sein und Für-sich-Sein nicht übereinstimmen, wenn wir versuchen, ein Dasein zu bestimmen. Das *Dasein* des unmittelbaren Bewusstseins ist ein bestimmtes Sein, d.h. etwas *Positives* und *Einzelnes*. Das Wissen des Seins ist ein positives und inhaltliches Wissen, aber für das empirische Bewusstsein ist dieser Inhalt schlechthin unbestimmbar. Solange das Erkenntnissubjekt sich nämlich entweder auf das Selbst oder auf das Andere, aber niemals auf beide zugleich bezieht,

---

<sup>6</sup> In *Drei Studien zu Hegel* (1963) hat Adorno deswegen Hegel grundsätzlich missverstanden, wenn er meint, dass Hegel eine Philosophie hat, die, „als Resultat ihrer Bewegung und als deren Ganzes, alles was ist, in Geist sich löst; die also im Großen jene Identität von Subjekt und Objekt doch verkündet, deren Nichtidentität im Einzelnen sie inspiriert“. (Adorno 1963, 81) Hegels Begriff des Geistes ist gerade das Gegenteil von dem, wie Adorno ihn begreift. Das, was Adorno ‚Nichtidentität‘ nennt, kann dem Identitätsbegriff von Hegel nicht entgegengesetzt werden. Dieser Begriff bezieht sich auf eine höhere Identität, in der das Nicht-identisch-Sein der Einzelnen an sich zum Ausdruck kommt. Im Hegels Begriff des Geistes wird genau diese Differenz als *absolut* erfasst, weil sie als *die eine Realität* begriffen wird. In Hegels Identitätsbegriff wird daher „die Differenz von Bedingtem und Absolutem“ keineswegs „weggedacht“, (*idem*, 82) sondern gerade hervorgehoben.

kann es überhaupt kein Dasein, und also nichts bestimmen. Wenn wir nämlich das Positive als das Selbstsein nehmen, wird das Anderssein zum Negativen – und andersherum. Wir haben aber gesehen, dass Dasein wesentlich die Einheit von Selbstsein und Anderssein ist. Hier erweist sich, dass, um die Einheit von Selbstsein und Anderssein denken zu können, auch die Entgegensetzung von Positivität und Negativität aufgehoben werden muss. Die Unmöglichkeit, ein Dasein zu bestimmen, ist sozusagen der praktische Nachweis, dass An-sich-Sein und Für-sich-Sein nicht übereinstimmen. Das An-und-für-sich-Sein ist etwas Positives und Bestimmtes, aber zugleich etwas Negatives. Das An-sich-Sein hat die Entzweiung von An-sich-Sein und Für-sich-Sein an sich, das heißt, das bestimmte Sein hat notwendig eine Negation an sich. Das Für-sich-Sein ist deshalb die Negation des An-sich-Seins, aber eine Negation, die das An-sich-Sein selbst ist.

Nun war der Ausgangspunkt der *Phänomenologie*, der subjektive Anspruch, dass das Sein erscheint. Das heißt, dass das Sein in dem Gegenstand, also in dem Anderen, *ist*. Nun ist ganz allgemein bereits erörtert, dass für Hegel das Sein sowohl das Selbst als auch das Andere ist. Es ergibt sich deshalb, dass die Ausgangsthese der *Phänomenologie* eine problematische ist: Sie fängt mit der „Ungleichheit“ an, „die im Bewußtseyn zwischen dem Ich und der Substanz... statt findet,“ obgleich sie beweisen will, dass Subjekt und Substanz dasselbe sind. (GW9, xliii) Hegel behauptet nicht, dass diese relative *Ungleichheit* von Subjekt und Substanz unwahr ist, sondern, dass sie gerade „ihren Unterschied“ überhaupt ausdrückt. (GW9, xliii) *Dass* Subjekt und Substanz einander ungleich sind, ist für Hegel demnach „das *Negative* überhaupt“, weil ihre Gleichheit das absolut Positive wäre. (GW9, xliii)

Von der Ungleichheit von Subjekt und Substanz darf deswegen nicht abgesehen werden, sondern sie muss zum Ausdruck kommen. Das Defizit des Bewusstseins, das eben auch seine Unwahrheit ist, ist, dass das unmittelbare, *empirische* Bewusstsein das Negative überhaupt nicht sieht, jedoch sehr wohl voraussetzt. Das Problematische ist also, dass die Ungleichheit von Subjekt und Substanz zwar vorausgesetzt, aber nicht gesehen wird, demzufolge jeder Versuch, ihre Gleichheit zu beweisen, ihre Ungleichheit voraussetzt. Da Gleichheit und Ungleichheit nicht unabhängig voneinander existieren können, ist es erst möglich, die Ungleichheit wirklich aufzuheben, wenn sie zuerst als solches hervorgehoben wird. Gleichheit ist nur als aufgehobene Ungleichheit adäquat zu erfassen. Die grundlegende Aufgabe des Bewusstseins ist deshalb, die Negativität, die am Anfang als Ungleichheit gesetzt worden ist, für sich selbst explizit zu machen.

Das Explizit-Werden der Negativität für das Bewusstsein selbst ist bei Hegel der Übergang des Bewusstseins zum *Selbstbewusstsein*. Erst durch das Bewusstsein seines Selbst wird die unwahrhafte Unmittelbarkeit des empirischen Bewusstseins, seine eigenen Voraussetzungen nicht zu sehen, durchbrochen. Nur als Selbstbewusstes kann das Selbst sich explizit zu einem Anderen verhalten, und bleibt das Anderssein des Anderen nicht länger verborgen. Das explizite Verhältnis zum Anderen kann also nur



als *Selbstbezug* gedacht werden. In diesem Selbstbezug bekommt das Negative die *positive* Bedeutung, dass das Subjekt an sich selbst auch ein Negatives ist, das nur im Verhältnis zum Anderen bei sich selbst ist. Die Wahrheit des Selbstbewusstseins ist deshalb, dass das Selbst ohne das Andere nichts ist, und andersherum.

In diesem spezifischen Verständnis des Nichts-Seins versucht Hegel, die Kontingenz des menschlichen Erkennens zu fassen, die bei Kant inadäquat ausgedrückt wird. Für Kant ist der Verstand endlich, hat aber zugleich eine selbstständige, nämlich kategoriale Natur. Für Hegel ist diese Natur nicht etwas wirklich Selbstständiges, sondern der Verstand ist die Perspektive des reinen Begriffs, in der von jeglicher Sinnlichkeit abgesehen ist. Er ist ein reiner Selbstbezug. Dieser Verstand ist jedoch endlich, weil er bloß Resultat eines Absehens von jeglicher Wirklichkeit in seiner Bestimmung, d.h. *Abstraktion*, ist. Der Verstand, als Vermögen der Abstraktion, ist absolute Negativität, d.h. als unabhängig von der Natur bestimmt; aber, dass er also *bestimmt* ist, ist darin nicht erfasst worden, weil der Verstand nicht mehr ausdrücken kann, dass er sowohl nichts als auch Bestimmtes ist.

Kants Auffassung des Verstandes als etwas *Selbstständiges*, das aus sich nichts bestimmen kann, ist für Hegel problematisch. Für Hegel ist der Verstand eben auch ein solches Nichts, aber ein *bestimmtes* Nichts. Diese Selbstständigkeit wird bei Kant nicht adäquat ausgedrückt, weil das transzendente Ich letztlich weiterhin *gegenüber* dem Ding an sich steht. Das wahre Ich muss deshalb ein Selbstbewusstsein sein, das sowohl Sein als auch Nichts ist. Dieses Nichtssein des Seins selbst, andersherum gesagt also die Bestimmtheit des *an sich* Unbestimmten, ist bei Hegel die *Kontingenz* des menschlichen Erkennens, um die es in meiner Studie letztendlich geht, die nicht a priori zu erfassen ist, sondern *erfahren* werden muss in der *Furcht des Todes*. Da erfährt das Selbstbewusstsein seine Negativität als ein *Nicht-sein-Können*, in dem sich für Hegel zugleich die Abhängigkeit des Verstandes vom Leib *und* das Wesen des Anderen offenbaren. In der *Furcht des Todes* verschwinden die Gegensätze von Selbstsein und Anderssein, Positivität und Negativität, und An-sich-Sein und Für-sich-Sein zum ersten Mal, und wird ihr *innerer* Zusammenhang *für uns* klar.

Dieser Begriff des Selbstbewusstseins kann jedoch nur einem Selbst, das auch sinnliches Bewusstsein ist, einleuchten. Deshalb ist das Selbstbewusstsein nicht nur die Wahrheit des Bewusstseins, aber das Bewusstsein ist im gewissen Sinne auch die Wahrheit des Selbstbewusstseins. Dass der selbstbewusste Geist als sinnliches Bewusstsein anfängt, fasst Hegel in der These, dass das Subjekt „nichts ... weiß und begreift, als was in seiner Erfahrung ist.“ (GW9, xliii) In dieser These wurde ausgesagt, dass Begreifen *ein Erfahren* ist, und dass Erfahren und Voraussetzen nicht dasselbe sind. Das Subjekt muss seine Voraussetzungen *sehen*, sonst weiß es sie nicht. Denken unter bestimmten Voraussetzungen heißt nämlich nicht, sich dieser Voraussetzungen nur bewusst zu sein. Zum Beispiel, das Dasein eines Hauses setzt voraus, dass es gebaut worden ist. Den Bau selber wird dadurch aber nicht gesehen. Wie das Haus genau gebaut werden

konnte, wird durch diese Voraussetzung nicht erklärt, sondern nur, *dass* es gebaut worden ist. Einen *Begriff* des Baus des Hauses haben wir erst, wenn wir den Bau Schritt für Schritt miterleben oder nachvollziehen. Grundsätzlich heißt diese Ungleichheit von Erfahrung und Voraussetzen, dass Begriff und Anschauung dasselbe sind. Diese These ist deswegen viel radikaler als Kants These, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen muss, weil Hegel behauptet, dass Begriff und Anschauung letztendlich nicht unterschiedlich sind.

Anschauung *an sich* ist deshalb keine Empfindung des empirischen Bewusstseins, sondern wesentlich Begriff. Da die Erfahrung eigentlich die Einheit von Begriff und Anschauung ist, ist sie nichts anderes als „die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts.“ (GW9, xliii) Das Subjekt ist an sich selbst die geistige Substanz, und diese ist wiederum an sich das Subjekt, das sich selbst zum Gegenstand hat. Die Erfahrung des Bewusstseins, außerhalb derer ihm gar nichts erscheint, ist demzufolge, dass es die geistige Substanz zum Gegenstand hat. Diese Darstellung ist zirkulär: Der Geist muss das, was er ist, *erfahren*, weil das, was der Geist ist, die *Erfahrung* seiner Selbst ist. Sie enthält aber keine *Petitio principii*, weil das Subjekt am Anfang – als sinnliches Bewusstsein – *nicht weiß*, dass es *sich selbst* erfährt. Um sich den Begriff zueignen zu können, muss das Subjekt diejenige Erfahrung machen, in der es sein Selbst *als* Selbst erfährt.

Das Subjekt muss *alles* erfahren, was es an sich ist, eben auch seine Negativität. Deswegen nennt Hegel „die Erfahrung ... eben diese Bewegung ..., worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d.h. das abstracte, es sey des sinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiermit itzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigenthum des Bewußtseyns ist.“ (GW9, xliii) Entfremdung heißt, dass das Subjekt für sich selbst ein Anderes und Äußeres werden muss. Das Subjekt kann erst durch Entfremdung erfahren, dass es an sich auch ein Anderes ist. Ohne diese Einsicht kann das Subjekt seine Wahrheit, dass es an sich auch das Negative ist, niemals erreichen. Das Wissen der Wahrheit des Geistes, der Begriff, kann demnach nicht als fixierter Punkt festgehalten werden, sondern muss eine unendliche Bewegung des Außer-sich-Gehens und In-sich-Zurückgehens sein: Das Sein überhaupt ist Bewegung, welche Hegel als *das Werden des Seins* auffasst.

### 4.3.3 Das Werden des Seins

Wir haben gesehen, wie die Entwicklung der *Phänomenologie* zeigt, dass die anfängliche Entzweiung der Substanz in Subjekt und Gegenstand nur aufgehoben wird, wenn explizit wird, dass der absolute Geist an sich diese Entzweiung ist. Der Begriff des Absoluten ist demnach ein *Selbstbegriff*. Der absolute Geist ist das Sein, das sich selbst begreift, also das *An-und-für-sich-Sein*. Die systematische Entwicklung der *Phänomenologie* besteht darin, dass das *An-sich-Sein* ein *Für-sich-Sein* werden muss: Das Sub-

jekt muss werden, was es ist. Das heißt nicht, dass der Geist *geworden* ist, so wie Etwas aus etwas Anderem werden kann. Das Sein dagegen ist *an sich*, d.h. in absolutem Sinne, Werden. Das Sein, das Werden ist, bleibt ein unmittelbares, einfaches Sein, das schlechthin ist. Durch die Bewegung, die Hegel Erfahrung nennt, bleibt das Sein sich selbst gleich. Ebenso ist durch den Ausdruck des Seins als Werden die Ungleichheit von Subjekt und Substanz einbezogen. Das Werden heißt deshalb grundsätzlich, dass das Sein selbst in seiner Ungleichheit mit sich selbst, sich selbst gleich bleibt.

Das Werden *vermittelt* also die Gleichheit und Ungleichheit von Subjekt und Substanz. Diese Vermittlung ist an sich selbst „die sich bewegende Selbstgleichheit“, die Hegel als „das Moment des fürsichseyenden Ich, die reine Negativität oder das *einfache Werden*“, beschreibt. (GW9, xxiv) Das Für-sich-Sein, mit dem Hegel hier das Werden gleichsetzt, ist das Moment, in dem der Geist zu sich selbst kommt, und wird, was er an sich ist. Das ‚Ich‘ ist das Gleichbleibende, unter welchem Namen das Subjekt wissen kann, was es ist. Dieses ‚Ich‘ ist eben auch der Name, unter welchem die Negativität explizit werden kann. So weiß das sinnliche Bewusstsein nur nicht, was es an sich ist, weil es die Substanz als unmittelbar erscheinend auffasst, demzufolge das Moment der Subjektivität nicht zum Ausdruck kommen kann. Ganz einfach gesagt, die Gewissheit des empirischen Bewusstseins ist, dass die Substanz unmittelbar erscheint. Dies setzt eben voraus, dass es ein Subjekt geben muss, dem die Substanz erscheint. Von dieser Voraussetzung weiß das empirische Bewusstsein jedoch nichts. Das sinnliche Bewusstsein weiß eben nicht, dass seine Gewissheit eine subjektive ist.

Die explizite Negativität, die ausgedrückt werden soll, *ist* das Moment der Subjektivität. Erst, wenn das Subjekt anschaut, dass es Subjekt ist, kann es seine Voraussetzung, Subjekt zu sein, auch erkennen. Das Ich ist „das Werden überhaupt“, das *Für-sich-Sein* des Geistes. Das Für-sich-Sein ist aber als Selbstverhältnis wesentlich Verhältnis zum Anderen, demzufolge die explizite Negativität das An-sich-Sein des Geistes ist. Das Ich ist deshalb „um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst.“ (GW9, xxiv) Das heißt, dass das unmittelbare Sein als *einfaches Werden* oder *reine Negativität* adäquat als Geist erfasst worden ist. Das Resultat der *Phänomenologie*, dass Substanz Subjekt ist, ist daher dasselbe wie der Anfang der *Logik*: „*Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe*“. (GW21, 60)

Für unsere Untersuchung ist wichtig, dass die reine Negativität das *Moment der Subjektivität* ausdrückt. Den Gedanken, dass das Subjekt ein *Nichts* ist, fanden wir schon bei Kant – und auch bei den Empirikern. Kant fasste das Nichts-Sein des Subjekts als das *an sich Unbestimmte*. Es ergab sich aber, dass Kant das An-sich-Sein des Unbestimmten nicht erklären konnte, weil er das Unbestimmte lediglich als die Bedingung sah, unter der das Unbedingte, das Ding an sich, erscheinen konnte. Zu sagen, dass das Subjekt an sich unbestimmt ist, ist nämlich eine Bestimmung – und das Subjekt dadurch selber ein Unbedingtes. Für Hegel ist das Nichts eben auch das Unbestimmte, aber er will zugleich das *Sein* des Unbestimmten ausdrücken. So kommt er in der *Logik*

zu der Aussage, „das Seyn ist das unbestimmte Unmittelbare“, von dem er sagt, dass es „in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als *Nichts*“ ist. (GW21, 58-9) Der entscheidende Unterschied zu Kant ist, dass die unbestimmte Unmittelbarkeit nicht Verstand, sondern Geist ist. Nur der Geist ist wirklich selbstständig, weil er die Einheit von Subjekt und Ding an sich ist.<sup>7</sup>

Die *Phänomenologie* beansprucht also, die zentrale These der kantischen Erkenntnistheorie, dass Subjekt und Ding an sich, beziehungsweise Bedingung und Bestimmung, nicht dasselbe sind, zu widerlegen, dennoch *ohne* darauf zu verzichten, dass das Subjekt ein Nichts ist. Da Hegel nicht das von Kant behauptete Nichts-Sein des Subjekts leugnet, muss er etwas Anderes bei Kant leugnen. Das, was Hegel leugnet, ist Kants Auffassung der Einheit von Bedingung und Bestimmung. Für Kant ist diese Einheit die unmittelbare Beziehung auf das Ding an sich, die Anschauung heißt, und sinnlich ist. Hegel leugnet zwar nicht, dass diese Einheit unmittelbar sein muss, aber schon, dass sie als *sinnliche* Anschauung adäquat erfasst worden ist. Als sinnliche Anschauung, die für Kant unabhängig vom Begriff ist, kann gar keine Unmittelbarkeit gedacht werden, weil Sinnlichkeit bereits die Trennung von Innen und Außen, von Subjekt und Gegenstand, voraussetzt. Der sinnliche Gegenstand ist deshalb für Hegel nicht das Wirkliche, sondern das Scheinbare. Die Wahrheit der Sinnlichkeit ist, reine Vermittlung, d.h. Subjekt, zu sein. Die *wahre* Anschauung ist demnach nicht das Sinnliche, sondern der *Selbstbegriff*. Die Einheit von Begriff und Anschauung ist die Erfahrung des Subjekts seiner Selbst, also: Selbstbewusstsein.

#### 4.4 Sein und Geist II: Der Leib

Bisher haben wir bei unserer Betrachtung den Geist in gewissem Sinne vor allem als Für-sich-Sein, als Subjekt, aufgefasst. Kurz war darauf hingewiesen, dass Selbstbewusstsein wohl Bewusstsein voraussetzt, also, dass Subjektivität Sinnlichkeit impliziert, gleichzeitig jedoch wurde zum Schluss gesagt, dass das Sinnliche als bloßes Mittel nur das Scheinbare ist. Jetzt werden wir Hegels These, dass das Sein geistig ist, nochmals betrachten, aber diesmal die Seite des An-sich-Seins hervorheben, indem wir der Sinnlichkeit eine positive Bedeutung verschaffen. Der *Gegenstand* des sinnlichen Bewusstseins ist immer Schein, aber die *subjektive* Seite des sinnlichen Bewusstseins muss kein Schein sein: Das Subjekt ist auch ein sinnliches Wesen. In diesem Sinne verstanden, kann das Subjekt nach Hegel niemals als Substanz gedacht werden, wenn es nicht auch

---

<sup>7</sup> Stern (1990) meint deshalb zu Unrecht: „It follows that according to Hegel’s *absolute* idealism, the unity of the object is derived from the embodiment of a universal substance-form, and is *not* grounded in the unity of the subject. Absolute idealism therefore arrives at a realist account of universals, according to which objects are structured by concepts; but (in contrast to Kant) both the concepts and the objects exist *independently* of the activity of the subject.“ (Stern 1990, 111-2) Von Hegels Standpunkt aus ist es sinnlos, über ein Objekt, egal ob es als Gegenstand oder als Ding aufgefasst wird, unabhängig von einem Subjekt zu sprechen: Er versucht gerade, die Substanz als Subjekt zu denken.

als sinnliches Wesen gedacht wird. Grundsätzlich ist das sinnliche Wesen das *Leben* der geistigen Substanz. Das Leben der geistigen Substanz, ohne welches die Substanz gar nicht wäre, ist – metaphorisch ausgedrückt – der *Körper* des Geistes.

Nun ist dieser Körper gewissermaßen als ‚das *sinnliche* Wesen‘ des Geistes zu betrachten, insofern dieser Körper etwas *Kontingentes* ist: Sowie die Sinnlichkeit für Kant das Kontingente der Anschauung ist, so ist für Hegel das Körperliche das Kontingente des Geistes. Das *wahre*, absolute Leben der Substanz kann aber nicht kontingent sein. Die geistige Substanz ist deshalb sowohl der lebendige Körper als auch die Aufhebung des Körperlichen im absoluten Leben. Diese Doppelsinnigkeit der Substanz, Körper und Aufhebung des Körpers zu sein, ist sozusagen das An-sich-Sein des Für-sich-Seins, also das Subjekt kann nur als diejenige Substanz gedacht werden, die auf diese Weise als lebendig gedacht wird. Das einfache Werden, d.h. die Bewegung des Ichs, ist daher eben auch die Bewegung des Lebens überhaupt. Selbstbewusstsein ist deswegen auch Bewusstsein des Lebens. Das für sich seiende Ich ist *an sich* lebendig. Es ist also erforderlich, das gleiche Subjekt von der Seite seiner bestimmten Substanzialität her zu betrachten.

#### 4.4.1 Substanz als Selbstbewegung

Die Substanz ist die *Bewegung* des Werdens. Sie hat keinen äußeren Anstoß, sondern bewegt sich selbst. Das Werden des Seins ist deshalb kein *genetivus objectivus*, sondern *genetivus subjectivus*. Wäre das Werden des Seins als Kausalität gedacht, so wäre das Verhältnis von Sein und Nichts ein Übergang vom Nichts zum Sein. Wie ein Nichts ein Sein verursachen kann, ist für uns unbegreiflich. Ebenso würde durch ein solches Werden sich das Wesen des Seins ändern. Das *kausale* Werden betrifft also *Veränderung*, und nicht *Begriff*. Für einen Begriff des Seins ist wichtig, dass das Werden nicht als eine Beziehung der Kausalität gedacht wird, sondern, dass das absolute Sein in der Bewegung sich gleich bleibt. Das Werden kann daher kein Übergang vom Nichts zum Sein sein, sondern es ist ein Übergang vom Sein zum Nichts: Das Sein ist unmittelbar *im* Dasein vorhanden, aber erst durch die explizite Negativität kann es *für* dieses Dasein selbst sein.<sup>8</sup>

Wir haben bereits gesehen, dass das Sein durch die explizite Negativität, die an ihm ist, ein doppeltes Sein ist. Die Substanz ist kein ‚werdendes‘ Werden, sondern „das entfaltete Werden“. (GW9, xxv) Diese *Entfaltung* ist das, wodurch die Substanz *begriffen* werden kann. Da die Substanz selbst ihre Entfaltung ist, ist sie eben auch Begriff des

---

<sup>8</sup> Hegel vertritt deshalb eine wesentlich andere Position als der frühe Schelling. Schelling hat in seinem *System der Transzendentalen Idealismus* (1800) zwar richtig die ursprüngliche, absolute Einheit von Subjekt und Gegenstand als *Subjekt* erfasst; aber sofern er dies als die absolute freie Handlung auffasst, die die *Ursache* der Gegenständlichkeit ist, sind bei ihm der Anfang (das Subjekt) und der Zweck (das Sein) absolut *ungleich*. Vgl. Schelling 1800, S. 93: „Diejenige Handlung, welche *Ursache* alles Begrenztseins und aus keiner anderen mehr erklärbar ist, muß *absolut* frei sein.“

Selbst. Deswegen schreibt Hegel, dass „das entfaltete Werden“ eben „das daseyende Wirkliche“ ist. (GW9, xxv-xxvi) Das Sein ist erst in seiner Entfaltung wirklich, das heißt, es ist wirklich, sofern es begriffen worden ist. Dass Substanz Entfaltung ist, bedeutet auch, dass das Absolute nicht *unmittelbar* ausgedrückt werden kann. Hegel betont, dass „das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird“, zugleich „nur das Allgemeine“ ist. (GW9, xxiii) Das Allgemeine ist eine abstrakte Darstellungsweise, in der die *Realität* der absoluten Substanz nicht adäquat ausgedrückt wird. Das als Allgemeines ausgesprochene Absolute *enthält* zwar notwendig und unmittelbar alle *wirklichen* Bestimmungen des Absoluten, aber es ist bloß ein Prinzip im Sinne einer Sammelbezeichnung, das die in ihm enthaltenen wirklichen Bestimmungen als solche nicht ausspricht.<sup>9</sup>

So ist die *allgemeinste* Bestimmung von dem, was Substanz ist, die ärmste und leerste, d.h. bloß „die *abstracte* Allgemeinheit“ (meine Hervorhebung), weil „von seiner Natur, *für sich zu seyn*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird.“ (Hegel, GW9, xxii) Das unmittelbar ausgesprochene Absolute ist ein vermeintliches, *fixiertes* Wissen. Dieses Wissen ist kein wirkliches Wissen, weil es nicht konkret ist. Das konkrete Wissen ist nur möglich durch die Entfaltung, und ist deshalb ein *bewegliches* Wissen. Diese Bewegung ist eine Selbstbewegung, und das Wissen also ein Selbst-Wissen, was heißt, dass das konkrete Wissen ohne die sich selbst gewisse Subjektivität unmöglich ist. So hat ein sinnliches Bewusstsein noch gar keine Erkenntnisse. Erst als Selbstbewusstsein ist das Subjekt zur Erkenntnis fähig.

In seiner Entfaltung wird der an sich seiende Geist für sich, also er wird sich seiner Subjektivität bewusst. Die Realität des Unterschieds von Selbstsein und Anderssein, die im Selbstbewusstsein für sich wird, stellt sich an dieser Stelle als die *konkrete Wirklichkeit* der Substanz als *entfaltende Verwirklichung des Absoluten* heraus. Das beabsichtigte Endresultat dieser Verwirklichung ist der adäquate Ausdruck des Absoluten als Absolutes. Wenn das Für-sich-Sein selbst für sich geworden ist, dann weiß das Sein von sich, wie es an sich ist, nämlich Subjekt. Durch die Entfaltung *ändert* die Substanz sich nicht, sie *wird* nicht geistig. Sie *ist* die geistige Substanz, die durch ihre Entfaltung zu sich selbst kommt. Die zum absoluten Ausdruck seines Selbst kommende Substanz wird, im absoluten Sinne, „in sich reflectirt“ (GW9, xxiv)

Die Entfaltung des Geistes steht immer unter der Voraussetzung einer absoluten *Selbstbeständigkeit* der reinen Negativität, also des reinen Für-sich-Seins. Das Für-sich-Sein ist ein reiner Selbstbezug, den Hegel als Identität überhaupt – als die ‚Ichheit‘ des Selbst – auffasst. Wir haben bereits gesehen, dass diese reine Negativität der reine Begriff ist, aber, dass sie in Wahrheit eine *bestimmte* Negativität ist, und der Begriff

---

<sup>9</sup> Hegel erläutert dies mit dem Beispiel: „So wenig, wie ich sage: *alle* Thiere, diß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen u.s.w. [und nur solche Worte drücken in der Tat die Anschauung als das Unmittelbare aus] das nicht aussprechen, was darin enthalten ist...“ (GW9, xxiii)

ebenso gut ein bestimmter sein soll. Die Frage nach der bestimmten Negativität ist deshalb dieselbe wie die nach der Selbstständigkeit des Begriffs; das heißt, Begriff ist an sich Substanz, und die Substanz ist an sich Begriff. Die Reflexion des Subjekts steht also unter der Voraussetzung des Ichs, aber dieses Ich ist immer noch etwas Abhängiges, und kein Selbstständiges. Das *konkrete* Subjekt ist also kein reines Ich, und das reine Ich also nicht das *Subjekt als Subjekt*. Der Selbstbezug ist als Ich nicht adäquat ausgedrückt worden. *Als Subjekt* ist das Subjekt sowohl abhängig als auch selbstständig, und letztlich wirklich selbstständig als die Einheit beider.

Diese Einheit nennt Hegel *Anerkennung*. Diese Anerkennung wird im 6. Kapitel ausführlicher besprochen werden. In meiner Studie betrachte ich die Anerkennung aus der erkenntnistheoretischen Problematik heraus; das heißt, im Lichte der Frage nach dem Substanzbegriff. Jetzt will ich erörtern, wie im Verhältnis der Anerkennung das abstrakte und prinzipielle Sein mit dem konkreten Sein (des Lebens) verknüpft wird. Das heißt, dass dieses Verhältnis von reinem Ich (der Begriff) und Subjekt (die Substanz) zunächst als die anfängliche Ungleichheit des Subjekts mit sich selbst aufgefasst wird, indem es sich in *Herrschaft* und *Knechtschaft* aufteilt, die am Ende im absoluten Wissen in der Gleichheit beider aufgehoben werden sollen; was heißt, dass dieses Verhältnis an sich selbst als Substanz gedacht wird.

Die anfängliche Ungleichheit hatten wir schon bestimmt als die „Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande“. (GW9, xliii) Sie ist jetzt als „die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst“ zu verstehen. (GW9, xliii) Die Substanz ist sich ungleich in der *Entfaltung* des Seins, in der die Substanz sich in sich reflektiert. Für das Subjekt, das in der Reflexion ist, verschwindet durch die Realität des Unterschieds die unmittelbare Einheit des Seins. Dieses Sein in der Reflexion bezeichnet Hegel als „Unruhe“. (GW9, xxvi) Diese Unruhe ist dem unmittelbaren Sein, die Ruhe, entgegengesetzt. Die unruhige Ungleichheit ist deshalb für die Substanz das Andere seiner Selbst. In der Unruhe entfremdet sich das Sein von sich selbst. Dieses Andere ist aber die explizite Negativität und Subjektivität, was die Substanz eben an sich ist. Da die Substanz in seiner Entfremdung gleichwohl *sich selbst* ungleich war, und darin deswegen *bei sich* bleibt, ist das *in sich Reflektierte* zugleich das „in sich Zurückgekehrte“. (GW9, xvii) Die *vollständige* Reflexion ist daher die *aufgehobene* Unruhe, die nachweist, dass die Wahrheit der Ruhe der Substanz nicht die unmittelbare Einfachheit, sondern die „sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit“ ist. (GW9, xvii) Erst diese sich auf sich beziehende Einfachheit ist die *wahre* Substanz, die Hegel *Leben* nennt.

#### 4.4.2 Das konkrete Sein: das Leben

Die vollständige Bewegung des geistigen Lebens, d.h. Substanz überhaupt, ist, dass der Geist aus seiner unmittelbaren Einheit sich zum etwas Anderen wird, sich entzweit und entfaltet, und durch diese Entfaltung wieder in die unmittelbare Einheit zurückkehrt. Diese Beschreibung der Substanz ist immer noch allgemein, aber ein *Konkret-*

*Allgemeines*, weil sie das Moment der Besonderheit explizit enthält. Indem die Substanz *als* Entzweiung und Entfaltung ausgedrückt wird, drückt dieses Allgemeine die konkrete Besonderheit aus, und ist es ein adäquater Ausdruck des an sich Wirklichen. Gegenüber diesem in sich reflektierten Ausdruck ist das unmittelbar ausgesprochene Absolute nur das Sein als Abstrakt-Allgemeines: die anfängliche, subjektive Gewissheit des empirischen Bewusstseins. Die Wahrheit des Abstrakt-Allgemeinen ist das Konkret-Allgemeine. Der Übergang vom Abstrakt-Allgemeinen zum Konkret-Allgemeinen ist also ein Übergang vom Objekt zum Subjekt. So ist die Wahrheit der Sinnlichkeit, dass sie Eigenschaft eines Lebewesens ist, oder abstrakter: Sie ist Ausdruck der Körperlichkeit oder Organizität der Substanz.

An dieser Stelle ergibt sich, dass die Sinnlichkeit des sinnlichen Bewusstseins nicht bloß illusionär ist, sondern in der Körperlichkeit ein Dasein hat, und eben auch die Erscheinungswelt in der Körperlichkeit eine positive Bedeutung findet. Die Körperlichkeit des Subjekts stellt sich nachträglich als die Voraussetzung des sinnlichen Bewusstseins heraus. Positiv bedeutet die Sinnlichkeit also, dass das Selbst wesentlich einen Leib hat. Die adäquate Darstellung des Seins des Bewusstseins ist deshalb derjenige Ausdruck, der das Bewusstsein als *organisches Leben*, und zwar als *für sich seiendes* oder *geistiges* Leben, ausspricht. So wie das unmittelbare An-und-für-sich-Sein, sofern es unmittelbar ausgesprochen wird, das Moment des Für-sich-Sein nicht zum Ausdruck bringt, so ist die geistige Substanz erst wirklich lebendig, wenn sie ihr Leben *als* Leben weiß: Es gibt einerseits kein Leben außerhalb des Lebens des Geistes, aber andererseits muss Geist als reiner Selbstbezug auch wieder als Leben wirklich sein, nämlich als gesellschaftlicher Organismus. Das geistige oder selbstbewusste Leben ist daher das einzig wirkliche Leben. Das heißt, dass das Leben, um wirklich zu sein, erscheinen *muss*. Die Erscheinung des Lebens ist wiederum nur durch die Entfaltung des Werdens möglich. Das Leben muss sich also im Lebenswillen entfalten. Das Für-Sich-Werden des Lebens ist erst möglich, wenn das Leben sich zum Gegenstand wird. Erst dann ist der Geist „sich Gegenstand, wie er ist“. (GW9, xliii)

Das Leben, das sich reflektiert, ist Reflexion. Für ein solches Leben ist sein Gegenstand identisch mit dem, was es selbst ist, aber der Gegenstand ist zugleich sein Anderssein. Dies ist die Reflexion in sich, und sie ist in absolutem Sinne Leben. Dieses Leben ist das Leben des Geistes, das Hegel ein „Selbsterzeugen“ nennt. (GW9, xxix) Die Entfaltung, die Entfremdung und das in sich Zurückkehren des Seins kann, sofern es lebendig ist, als die Selbstentfaltung, die Selbstentfremdung und die Rückkehr in sich gedacht werden. Indem das Bewusstsein diese Bewegung gemacht hat, „hat der Geist sein Daseyn seinem Wesen gleich gemacht“. (GW9, xliii-xliv) Im Selbstbewusstsein wird das Bewusstsein konkret, weil „das abstracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit“ überwunden ist. (GW9, xliv)

Die konkrete Einheit von Sein und Selbst, die in der Körperlichkeit zum Ausdruck kommt, ist die Einheit von Substanz und Subjekt. Ebenso ist der Körper ein Kon-



tingentes, das der absoluten Einheit von Subjekt und Substanz *ungleich* ist. Der Körper muss dem Geist *gleich werden*. Diese Dichotomie charakterisiert das Selbstbewusstsein als solches. Der absolute Geist ist erst als Wissen vorhanden, und dadurch die Wahrheit und Notwendigkeit des Systems, als „der reine Begriff“, der nichts Körperliches, d.h. Kontingentes, mehr an sich hat; also wenn diese Ungleichheit von Körper und Geist überwunden ist. (GW9, xxix) Die Ungleichheit ist nicht zu vernichten, sondern sie wird überwunden, wenn sie *als* Ungleichheit verstanden wird. Das heißt, dass das absolute Wissen das *Primat* oder die *Herrschaft* des Ichs über seinen Körper ist. Der Körper oder das organische Leben überhaupt ist der „substantielle Inhalt“, der durch die Bewegung der *Phänomenologie* „unmittelbar Eigenthum des Ich“ wird. (GW9, xliii) In diesem asymmetrischen Verhältnis ist der Geist eins mit seinem Körper, weil die Körperlichkeit – die *Kontingen*z an sich hat – anfänglich „eine Thätigkeit gegen [die *absolute* Substanz] zu seyn scheint“, aber in Wahrheit „ihr eigenes Thun“ ist. (GW9, xliii)

#### 4.5 Das absolute Leben des Geistes

In der *als Kontingen*z ausgedrückten Kontingen

z, der Körper *als Körper*, ist das Absolute – die Einheit von Substanz als Subjekt – als „das Element des Wissens“ vorhanden. (GW9, xliii) Die Aufgabe, die dadurch gelöst ist, ist nicht, dass „alles was ist, in Geist sich löst“ (Adorno 1963, 81; vgl. Fußnote ...), sondern, dass „das Wahre in der Form des Wahren“ ausgedrückt worden ist. (GW9, xliii) Der *formelle* Charakter des Absoluten *im Wissen* bedeutet nämlich, dass das Ganze in der Form des Wissens ist. Die absolute Form ist eine Form, die eine „Verschiedenheit des Inhalts“ an sich hat. (GW9, xliii) Die verschiedenen Inhalte sind dadurch nicht abgeleitet worden, sondern es ist absolut sichergestellt worden, dass kein Inhalt erscheinen kann, der nicht durch diese Form bedingt ist. Dieses Resultat hat eben auch Kant beabsichtigt, aber nicht richtig ausgedrückt; ebenso ist bei Hegel die absolute Form also begriffene Kontingenz und Endlichkeit, die an sich ein unendlicher Begriff ist. Das, was durch diese Einheit von Begriff und Sein gedacht worden ist, ist gerade die Realität der Nicht-Identität: Das geistige Leben entfaltet sich an sich in einer unableitbaren, unvorhersehbaren Mannigfaltigkeit der Inhalte.

Das heißt eben, dass das Ganze wesentlich als *System* zu erfassen ist. Das System ist die absolute Form einer Verschiedenheit des Inhalts, also Einheit von Einheit und Vielheit. Dass „das Wahre... das Ganze“, (GW9, xxiii) und „nur als System wirklich“ ist, bedeutet, dass das Ganze nur als „das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ adäquat auszudrücken ist. (GW9, xxiii) Dadurch sind die verschiedenen Inhalte *indirekt* vorhanden, also sie sind wahr und notwendig, wenn die „*Logik* oder *spekulative Philosophie*“ die verschiedenen Inhalte in der Totalität „organisiert“. (GW9, xliii) Die tatsächliche Ausarbeitung des Systems ist die Aufgabe der spekulativen Philosophie, nicht der *Phänomenologie*, und wird grundsätzlich durch eine *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* gestaltet. Durch die *Phänomenologie* sollten wir die

Einsicht erwerben, dass das Absolute „wesentlich *Resultat*, daß es erst am Ende ist, was es in Wahrheit ist“, ist. (GW9, xxiii) Die Wahrheit des Systems, die auf diese Weise einleuchtet, ist, dass die unendliche Form des absoluten Wissens nichts anderes als *begriffene Endlichkeit*, d.h. die Erfassung der Kontingenz als Kontingenz, ist, was ebenso die Wahrheit des Geistes ist.

In der Vergleichung mit Kant ergibt sich jetzt, dass Hegel und Kant die absolute, unendliche Sicherheit als eine Einsicht in die Kontingenz als Kontingenz auffassen. Was jedoch das mögliche Dasein *intelligibeler* Dinge betrifft, kommt Hegel zu einem anderen Ergebnis. Kant wollte die Möglichkeit der Metaphysik beweisen, indem er die Möglichkeit des Verstandes, sich auf eine intellektuelle Anschauung zu beziehen, als eine logische Möglichkeit nachweist. Diese Möglichkeit gründet er vollständig in der Selbstständigkeit des Verstandes gegenüber der Sinnlichkeit. Wenn Hegel dagegen zeigt, dass Verstand und Anschauung die unselbstständigen Momente des einen selbstständigen Geistes sind, so ist die intellektuelle Anschauung eben auch keine logische Möglichkeit mehr. Hegel meint, dass er diese logische Möglichkeit auch gar nicht zu denken braucht, weil schon im Geist der Unterschied zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt, um den es auch Kant geht, vorhanden ist. Hegel erfasst die intelligibele Welt also wesentlich als *geistige* Welt. Das, was Hegel unter *geistig* versteht, ist aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive heraus aber nicht dasselbe wie das, was Kant mit *intelligibel* bezeichnet. Strukturell gesehen fungiert bei Kant die absolute Sicherheit der Kontingenz als Kontingenz, obwohl er sie nicht adäquat auffasst, nur als Vorstufe zur Metaphysik, also als negative Bezeichnung des Intelligibelen als das, was nicht erscheinen kann. Das Intelligibele als Gegenstand der Metaphysik ist nicht Unendlichkeit als Geist, sondern als Seele und Gott.<sup>10</sup> Zum Schluss meiner Studie werde ich auf diese Differenz zwischen Kant und Hegel weiter eingehen.

## ***B. Methode und Aufbau der Phänomenologie des Geistes***

### **4.6 Methode**

Das Resultat der *Phänomenologie* ist ein *Selbstbegriff*, also der Begriff des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst. Ein Selbstbegriff hat die Form eines Selbstbezugs, aber dieser ist erst wirklich Begriff des Selbst, wenn das Selbst aufgrund seines Inhalts in der Form des Selbstbezugs adäquat zum Ausdruck kommt. Zum Beispiel, wenn der Selbst-

---

<sup>10</sup> Hegels Überzeugung, den Gegenstand der Metaphysik zum Begriff geführt zu haben, d.h., dass der absolute Geist auch Seele und Gott ist, ist deshalb nicht unproblematisch. Ich hoffe einsichtig zu machen, dass dieser Begriff keineswegs *selber* als metaphysisch angesetzt werden darf, sondern dass aus Hegels Überzeugung eher folgt, dass Hegel – in der von mir hervorgehobenen Bedeutung der Metaphysik – kein Metaphysiker ist.

bezug als das Ich aufgefasst wird, ist er nach seinem Inhalt ein *reiner* Selbstbezug; diesem Inhalt, dem reinen Selbstbezug, widerspricht aber die Form des Selbstbezugs, nämlich, dass das Selbst auch ein natürliches Wesen ist. Als Ich kann die absolute Form des Selbstbezugs nicht explizit werden. Deshalb ist das Ich kein adäquater Selbstbegriff. Grundsätzlich heißt diese Inadäquatheit, dass das Ich an eine Entgegensetzung gebunden ist, die nicht *im Begriffe* ist. In einem wirklichen Selbstbegriff sind alle möglichen Entgegensetzungen unmittelbar im Begriff selbst vorhanden, und gibt es nichts mehr außerhalb des Begriffs. Die Entgegensetzungen, die im Selbstbegriff aufgehoben werden sollen, müssen deshalb *relativ* sein.

Aus der Relativität jeder Entgegensetzung ergibt sich in logischer Hinsicht, dass eine Entgegensetzung die Einheit von Einheit und Unterschied ist. Das Verhältnis der Entgegengesetzten ist deswegen nicht *synthetisch*, d.h. eine Verbindung des Ursprünglich-Unverbundenen, sondern *dialektisch*: Die Entgegengesetzten existieren nicht nebeneinander, sondern sie bedingen sich gegenseitig, und sind innerlich aufeinander bezogen. Das heißt, dass erst ihre Einheit, in der ihr Entgegengesetzt-Sein aufgelöst ist, überhaupt Dasein hat. Als dialektischer Selbstbegriff ist die Substanz adäquat auszudrücken, aber dieser Begriff ist nicht unmittelbar vorhanden, und erst *Resultat* einer dialektischen Begriffsentwicklung, die Reflexion, in welcher der implizit-dialektische Charakter der Substanz expliziert wird. Subjekt und Substanz sind also an sich dialektisch, und ihre Entgegensetzung setzt ihre Einheit voraus. Die Reflexion muss beides, Entgegensetzung und Vereinigung, sein.

Zum Beispiel Siep (2000) behauptet deshalb zu Recht, dass die Reflexion „nicht nur eine ‚*intentio obliqua*‘ auf den Akt des Denkens, Urteilens, Wollens etc.“ ist, sondern auch die „ursprüngliche Tätigkeit des Unterscheidens oder Entgegensetzens“. (Siep 2000, 69)<sup>11</sup> Reflexion als *intentio obliqua* wäre, um es mit Kant zu sagen, Begriff ohne Anschauung, also ein leeres Herumtappen. Ebenso sind für Kant Begriff und Anschauung nicht dasselbe: Der Begriff ist bloß für die Einheit in der Bestimmung des Gegenstandes zuständig; die Anschauung bloß für den Unterschied in ihr. Da bei Kant der Begriff zwar nicht an sich Reflexion, aber dennoch das rationale Wesen der Reflexion ist, ist die Reflexion bei ihm in dem Sinne eine *intentio obliqua*, dass sie von einer *intentio recta*, nämlich die Anschauung der Mannigfaltigkeit als Unterschied überhaupt, abhängig ist. Für Hegel dagegen ist die Reflexion in keinerlei Hinsicht eine *intentio obliqua*, weil Begriff und Anschauung keine voneinander unabhängige Natur haben.

---

<sup>11</sup> Vgl. z.B. auch Engelhard (2007), S. 159: „Damit deutet Hegel die Begriffe des Apriori und des Synthetischen bei Kant um: Demnach bedeutet das Apriori ein Setzen aus dem reinen Ich heraus, ähnlich wie es Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* vom 1794/1795 konzipiert: ‚synthetisch‘ bedeutet nach Hegel die absolute Identität Entgegengesetzter (GuW 306). Die absolute Identität findet sich im Urteil in der Kopula ‚ist‘. Doch sie werde, so Hegel, darin bewusstlos ausgedrückt und erst im Schluss begriffen, weil ihn ihm diese Einheit durch einen Mittelbegriff hergestellt wird. Das Urteil sei nur die Erscheinung der absoluten Identität.“

Sieps richtige Bemerkung, dass die Reflexion keine *intentio obliqua* sein kann, weil sie auch die Aktivität des Entgegensetzens und Unterscheidens ist, weist auf das dialektische Verhältnis von Begriff und Anschauung hin.

Der dialektische Charakter des Selbstbegriffs heißt eben auch, dass die Entgegengesetzten sich nicht widersprechen sollen. Nun fängt die *Phänomenologie* gerade mit dem grundlegenden Erkenntnisproblem an, dass Erkenntnis sowohl unmittelbar im Subjekt als auch von ihm unterschieden ist, und nicht in der Form der Unmittelbarkeit erfasst werden kann, ohne dass die beiden Momente sich widersprechen. Auf der Ebene des sinnlichen Bewusstseins ist die Einheit des Entgegengesetzten, die durch die dialektische Bewegung expliziert werden muss, ein *Widerspruch*, also diese Einheit kann noch gar nicht wirklich sein, geschweige denn, dass wir sie begreifen. Dieser Widerspruch ist jedoch lediglich ein Widerspruch von Form und Inhalt. Das heißt, sie kann tatsächlich gelöst werden. Die Form ist nämlich die Bedingung, in welcher der absolute, unbedingte Inhalt erscheinen muss. Der Widerspruch bedeutet deshalb nur, dass die *wahre* Bedingung der Erscheinung des Absoluten für das sinnliche Bewusstsein noch nicht vorhanden ist; und nicht, dass Form und Inhalt einander absolut entgegengesetzt sind.

Wir können den Widerspruch auflösen, wenn wir nachweisen, dass die Entgegengesetzten in Wahrheit die Momente des in sich auseinandergetretenen und auseinander tretenden Absolut-Einen sind. In der absoluten Einheit werden die Entgegensetzungen aufgehoben, aber sie verschwinden dadurch nicht. Da ohne vorherige Lösung dieses Widerspruchs gar nicht sinnvoll und undogmatisch über Wirklichkeit gesprochen werden kann, wird das Dasein der Entgegengesetzten erst durch ihre Aufhebung explizit. Die Aufhebung ins Absolute ist deswegen nötig, um die Entgegengesetzten als *wirklich* – aber zugleich also *relativ* und *dialektisch* – unterschiedlich zu erfassen. Die Auflösung des Widerspruchs erfordert eine gewisse Begriffsarbeit. Am Anfang ist die adäquate Übereinstimmung von Form und Inhalt nicht vorhanden, sondern hat das sinnliche Bewusstsein eine inadäquate Form, die Unmittelbarkeit, mit der es meint, den absoluten Inhalt erfassen zu können. Diese Form ist die *subjektive Gewissheit*, die zur Wahrheit geführt werden muss. Wenn sich ergibt, dass die subjektive Gewissheit nicht zur Wahrheit geführt werden kann, muss es eine neue Gewissheit geben, also einen neuen Versuch, die Form des Absoluten zu bestimmen.

In der *Phänomenologie* durchlaufen wir eine Vielfalt von subjektiven Gewissheiten, die eine nach der anderen widerlegt werden. Die Widerlegung einer subjektiven Gewissheit bedeutet immer, dass die Gewissheit zu einem Widerspruch führt, dem zufolge das Gewisse niemals selbst das Wirkliche ist, sondern das Wirkliche immer implizit und dogmatisch vorausgesetzt hat. Das Resultat der Widerlegung ist dadurch negativ, aber zugleich ein bestimmtes. Sie enthüllt nämlich die implizite Voraussetzung dieser oder jener subjektiven Gewissheit. Diese implizite Voraussetzung ist die *bestimmte Negation* der anfänglichen Gewissheit. Das Resultat der Reflexion, die den Wider-

spruch einsieht, kann deshalb wieder als neue subjektive Gewissheit gelten. Diese Bewegung wiederholt sich in der *Phänomenologie* bis zum absoluten Standpunkt. Wegen der zentralen Rolle des Widerspruchs und der bestimmten Negation, meint Siep (2000), der Beweisgang der *Phänomenologie* beruhe nur auf Ausschließung aller anderen möglichen Standpunkte, und wäre gänzlich „ein vollständiger Beweis ‚ex negativo‘“. (Siep 2000, 75)

Diese Analyse wird aber dem Projekt der *Phänomenologie* und der Methode der bestimmten Negation nicht gerecht. Von Anfang an ist die Aufgabe der *Phänomenologie* nicht lediglich, andere philosophische Standpunkte zu entlarven, sondern Substanz zu denken. Die Widersprüchlichkeit wird überhaupt erst zum Problem, weil die Wahrheitsfrage, d.h. die Frage nach der Substanz, immanent zu einem Widerspruch führt: Das Subjekt muss bei der Substanz sein, *und* sich zu ihr verhalten. Dass im absoluten Standpunkt *dieser* Widerspruch aufgelöst ist, heißt primär, dass Erkenntnis überhaupt möglich ist. Die Möglichkeit der Erkenntnis ist nicht schon begründet, wenn die Substanz adäquat als Begriff gedacht worden ist, sondern erst, wenn gezeigt worden ist, dass der Begriff adäquat als Substanzbegriff ausgedrückt werden kann. Dieser Substanzbegriff ist meines Erachtens das zentrale Ergebnis der *Phänomenologie* und die eigentliche Voraussetzung der *Wissenschaft der Logik*. Die *Phänomenologie* begründet, dass die Substanz Geist und also Logik ist, aber die *Logik* begründet nicht, dass der Geist Substanz ist. Der „Beweis der Wahrheit“ des Systems der Philosophie *ist* der Substanzbegriff, den die *Phänomenologie* entwickelt.

Siep dagegen scheint zu meinen, dass die *Logik* die Grundlage der *Phänomenologie* ist, wenn er meint, Hegels Voraussetzung sei, dass das Bewusstsein „freilich auch ohne die Kenntnis der Logik der Begriffe“ seine Entwicklung verstehen kann, was „gewiss eine der Schwierigkeiten der phänomenologischen Methode“ wäre. (78) Worauf will Siep mit dieser anscheinend vorausgesetzten Kenntnis hinaus? Freilich kann das Problem nicht darin liegen, dass wir keine Widersprüche erkennen können, wenn wir die Logik der Begriffe nicht zur Kenntnis genommen haben. Die Frage ist also, ob in einem Widerspruch etwas *erkannt* wird. Widersprüche sind für uns zwar *evident*, aber Evidenzen sind keine Erkenntnis. In der *Phänomenologie* weist Hegel nach, dass die Evidenzen die Struktur einer bestimmten Negation haben. Erst dieser Nachweis beweist, was die Wahrheit der Logik ist. Die *Phänomenologie* ist deshalb die Grundlage, auf der auf der Ebene der *Wissenschaft der Logik* überhaupt sinnvoll über eine *Kenntnis* gesprochen werden kann.

#### 4.7 Das natürliche und das reflektierende Bewusstsein

Gleichwohl verweist Siep in der Tat auf eine Schwierigkeit, die es für die Reflexion auf der Ebene der Logik nicht mehr gibt. Das Problem ist, dass das reflektierende Bewusstsein der *Phänomenologie* nicht das Ganze überblickt. Für ein adäquates Verhältnis zum Ganzen kann nicht einfach gewählt werden, wie Houlgate meinte, sondern es muss ent-

wickelt werden. Die Frage, wie man das Ganze überblicken kann, ist deswegen ein Problem der Reflexion überhaupt, und gehört wesentlich zur Philosophie als das Problem des Anfangs. Diese Schwierigkeit versucht die phänomenologische Methode gerade zu lösen: Wie ist die Entwicklung der Reflexion zum Ganzen möglich, wenn sie nicht schon anfangs da ist? Erstens, das reflektierende Bewusstsein braucht einen Inhalt. Das sinnliche Bewusstsein zum Beispiel ist kein reflektierendes, sondern ein dogmatisches Bewusstsein. Das dogmatische Bewusstsein ist das *natürliche* Bewusstsein, das über seine Voraussetzungen nicht reflektiert. Das heißt, es versucht schlechtweg, das Absolute unmittelbar sinnlich zu bestimmen, und bedenkt gar nicht, dass dies vielleicht unmöglich wäre. Praktisch gelingt ihm dies nicht, aber den Widerspruch, der diesem Misslingen zugrunde liegt, sieht es nicht. Diese Erfahrung, die seine Gewissheit praktisch widerlegt, macht „das Bewußtseyn“, das „sich selbst prüft“. (GW9, 17)

Ich bin deswegen nicht mit Siep einverstanden, dass für Hegel das Bewusstsein durch eine „Selbstprüfung“ seine eigenen Widersprüche aufsucht und auflöst. (Siep 2000, 76) Das ist aber nicht der Fall. Die Selbstprüfung des Bewusstseins ist praktisch, nicht reflexiv, und weist bloß nach, dass aufgrund dieser oder jener subjektiven Gewissheit das Absolute nicht bestimmt werden kann. Nur *für die Reflexion* wird klar, dass ein Widerspruch dafür zuständig ist. Also, schon auf der Ebene des Anfangs, beim sinnlichen Bewusstsein, müssen wir zwischen dem sich selbst prüfenden und dem reflektierenden Bewusstsein unterscheiden. Da das sinnliche Bewusstsein niemals aus sich heraus zum Widerspruch kommt, muss das reflektierende Bewusstsein „der eigentlichen Prüfung überhoben“ sein. (GW9, 17) Das reflektierende Bewusstsein *prüft* also nichts, weil es gar keinen zu überprüfenden Inhalt hat. Es ist „das reine Zusehen“, das eben deswegen rein sein soll, weil es, um den Widerspruch von Form und Inhalt beim natürlichen Bewusstsein einzusehen, *gar nichts tun soll*. (GW9, xxix) Der Widerspruch soll das immanente Resultat der Selbstprüfung sein, also das Resultat muss der Gewissheit widersprechen. Nur, wenn das reflektierende Bewusstsein, „indem das Bewußtseyn sich selbst prüft“, „nur das reine Zusehen bleibt,“ (GW9, 17) gelingt es durch die „Mühe der Vergleichung beyder“ den *inneren* Widerspruch der subjektiven Gewissheit hervorzuholen. (GW9, 16) Das reflektierende Bewusstsein soll deshalb nicht nur *zusehen*, sondern es soll eben *nur* zusehen.

Am Ende muss die Gewissheit des Bewusstseins mit der Wahrheit übereinstimmen. Es ist also das *natürliche* Bewusstsein, das zur Wahrheit erzogen wird. Die Wahrheit ist, weil in ihr der Widerspruch von Form und Inhalt aufgehoben ist. Nur das reflektierende Bewusstsein weiß, dass das natürliche Bewusstsein in diesem Widerspruch befangen ist. Das natürliche Bewusstsein kann deshalb nur zur Wahrheit erzogen werden, wenn es zum Inhalt des reflektierenden Bewusstseins gemacht wird. Sobald das natürliche Bewusstsein von dem Widerspruch befreit wird, ist es in sich reflektiert worden, und ist es nicht mehr ein natürliches, sondern ein *philosophisches* Bewusstsein. Im philosophischen Bewusstsein sind die natürlichen und reflektierenden Perspektiven auf-

gehoben, und als Momente desselben Bewusstseins gedacht worden. Der philosophische Standpunkt ist also der absolute Standpunkt, unter dem die beiden Perspektiven sinnvoll aufeinander bezogen werden können. Die Unterscheidung des Bewusstseins in den zwei Perspektiven setzt in der Tat einen absoluten Standpunkt voraus, der das Ganze überblickt und sich bereits auf dem Standpunkt der Logik befindet. Dieser Standpunkt ist der des Autors, Hegel selbst, der das reflektierende Bewusstsein bei seiner Suche nach Wahrheit begleitet.

Da Siep nicht richtig zwischen *natürlichem* und *reflektierendem* Bewusstsein unterscheidet, ist es verständlich, dass er sich fragt, wie das sich selbst prüfende Bewusstsein zur Kenntnis des Widerspruchs gelangt. Diese Perspektive ist jedoch in diesem Bewusstsein überhaupt nicht vorhanden. Aufgrund der erkenntnistheoretischen Problematik, dass Form und Inhalt nicht unmittelbar in Einheit gedacht werden können, kann die *Phänomenologie* nicht aus einer einzelnen Perspektive geschrieben werden. Die Entwicklung des Bewusstseins ist in der *Phänomenologie* eine *Rekonstruktion*, wobei dasselbe – die Erscheinung des Absoluten – von Anfang an aus verschiedenen Perspektiven betrachtet wird. Ich folge Heinrichs (1983), der in der *Phänomenologie* grundsätzlich drei Perspektiven unterscheidet:

- 1) Das *beobachtete* Bewusstsein: Das natürliche Bewusstsein, das in dem Widerspruch von Form und Inhalt befangen ist, und zur Wahrheit erzogen werden muss. Es ist dogmatisch, weil es die Form des Absoluten jedes Mal als subjektive Gewissheit, und nicht als Wahrheit, hat. Das natürliche Bewusstsein prüft sich selbst, wenn es versucht, seine subjektive Gewissheit zur Wahrheit zu führen und deshalb das Absolute zu bestimmen – was ihm nicht gelingt.
- 2) Das *phänomenologische* Bewusstsein: Das reflektierende Bewusstsein, dass das natürliche Bewusstsein bei seiner Selbstprüfung rein zusieht. Nur das reflektierende Bewusstsein sieht ein, dass das natürliche Bewusstsein das Absolute nicht bestimmen kann, *weil* die Gewissheit des letzteren nicht die adäquate, sondern die in sich widersprüchliche Form des Absoluten ist.
- 3) Das *philosophische* Bewusstsein: der Standpunkt des Autors, der das Ganze übersieht und sich bereits auf dem Standpunkt des absoluten Wissens befindet. Es weiß, dass das natürliche und reflektierende Bewusstsein sinnvoll aufeinander bezogen werden können, weil der anfängliche Widerspruch von Form und Inhalt – und also der von natürlichem und reflektierendem Bewusstsein überhaupt – aufgelöst werden kann. Erst das philosophische Bewusstsein ist eben auch in der Lage, angemessene, historische Beispiele für die verschiedenen Gewissheiten des natürlichen Bewusstseins zu bedenken.

#### 4.8 Das philosophische Bewusstsein

Ich bin also teilweise mit Houlgate einverstanden, dass zum Beispiel „sense-certainty does not turn itself around and become perception“, sondern, dass *wir* es sind, „who

make the transition to perception". (Houlgate 2005, 60) Die implizite Voraussetzung dieses oder jenes natürlichen Bewusstseins ist explizit und dadurch *für sich* geworden, aber „*für sich* nur für uns“, also nicht für das natürliche Bewusstsein selbst. (GW9, xxix) Erst als philosophisches Bewusstsein ist das Bewusstsein „auch für sich selbst für sich“, was eben nichts anderes heißt, als dass das Bewusstsein weiß, dass sein „Selbsterzeugen“ durch Erfahrung und Reflexion in der Tat seine substanzielle Tätigkeit und sein An-sich-Sein ist. (GW9, xxix) Hegel bemerkt ebenfalls, dass das Für-sich-Sein, sofern es nur *für uns* ist, selbst auch beschränkt ist. Das Für-sich-Sein ist nämlich nur Für-sich-Sein, „in so fern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist“. (GW9, xxix) Das heißt, dass das phänomenologische Bewusstsein noch an das natürliche Bewusstsein gebunden ist, weil es nichts Weiteres *für sich* hat, als das, was das natürliche Bewusstsein *an sich* erfahren hat. Demzufolge übersieht das reflektierende Bewusstsein, sofern es an das natürliche gebunden ist, nicht das Ganze. Ist das phänomenologische Bewusstsein, das an diese Beschränkung gebunden ist, eigentlich wohl in der Lage, den Übergang von sinnlicher Gewissheit zur Wahrnehmung aus sich heraus zu vollziehen?

Nein, nicht ganz. Zum Beispiel, die sinnliche Gewissheit führt zu einem Widerspruch, weil sie das Absolute sowohl als unmittelbar positiv, d.h. als *Ding*, in der Form der Einzelheit als auch in der Form der Allgemeinheit bestimmen will. Was als unmittelbar positiv genommen wird, lässt sich jedoch nicht zugleich als allgemein, d.h. als aufgehobene Unmittelbarkeit, fassen. Das reflektierende, phänomenologische Bewusstsein sieht also, dass diese subjektive Gewissheit immerhin zum Widerspruch führt. Es sieht auch, dass dieser Widerspruch an die implizite Voraussetzung gebunden ist, dass das Absolute unmittelbar positiv erscheinen soll. Das Resultat der Reflexion ist deshalb einerseits ein Negatives, nämlich eine Widerlegung, und andererseits etwas Bestimmtes. So ergibt sich, dass das reflektierende Bewusstsein der *Logik der bestimmten Negation* folgt. Jedes *negative* Resultat hat ein *positives* Resultat: Eine implizite Voraussetzung wird explizit.

Die bestimmte Negation ist das Wesen der Dialektik und der Motor der *Phänomenologie*. So ist das negative Resultat der Durchdenkung der sinnlichen Gewissheit, dass das Absolute nicht unmittelbar positiv erscheinen kann, *weil* es aufgehobene Einzelheit *ist*. Dadurch sieht das phänomenologische Bewusstsein ein, dass das natürliche Bewusstsein in eine neue subjektive Gewissheit übergehen muss, welche die logische Form: das Absolute ist aufgehobene Einzelheit, hat. In der Tat ist der aufgehobene Unterschied die subjektive Gewissheit der *Wahrnehmung*, in die das sinnliche Bewusstsein übergehen muss. Dasjenige, was dadurch jedoch *nicht* vorhanden ist, ist, dass die aufgehobene Einzelheit als *Eigenschaft* des Dinges erscheint. Dies folgt nicht dialektisch, weil es nicht aus der bestimmten Negation folgt. Ebenso ist das negative Resultat der Wahrnehmung, nämlich, dass die aufgehobene Einzelheit nur als Vermittlung von Ding und Eigenschaft, aber nicht als unmittelbar beides zugleich, erscheinen kann, die subjektive Gewissheit des Verstandes: aufgehobene Einzelheit befindet sich nur unmittel-



bar im Begriff. Dass aber der Begriff als *Kraft* erscheint, folgt nicht aus der bestimmten Negation und kann nicht logisch-dialektisch abgeleitet werden.

Dass das Ding mit Eigenschaften ein sinnvolles *Beispiel* für die aufgehobene Einzelheit sein könnte, und die Kraft ein sinnvolles Beispiel für Begriff, kann nur vom Autor auf dem philosophischen Standpunkt bedacht werden. Für den Übergang von sinnlicher Gewissheit zur Wahrnehmung ist letztlich die Vorstellung der aufgehobenen Einzelheit als Eigenschaft, und für den Übergang von Wahrnehmung zum Verstand die Kraft, notwendig. Das heißt, dass die bestimmte Negation und also die dialektische Logik allein zu wenig ist, um die Übergänge in der *Phänomenologie* zu gestalten. Jedoch die Beispiele machen die Sache nur *vorstellbar*, nicht *begreiflich*. Das Absolute oder das Wahre, das im Laufe der *Phänomenologie* immer expliziter wird, ist nur das Logische. Ebenso muss das Logische *vorgestellt* worden, und gehört es zu seinem absoluten Wesen, dass das Logische erst in der Vorstellung, d.h. als *Wissen*, absolut ist. Houlgates Überzeugung, dass „thought can divine the nature of things *a priori*“, <sup>12</sup> geht völlig daran vorbei, dass der absolute Inhalt, das Logische, ein Wissensinhalt ist. (Houlgate 2005, 48) Er hätte sofort bemerken müssen, dass die Bestimmung *a priori* nichts mit Deduktion zu tun hat, und bloß die *Form* der Natur des Dinges betrifft. Das Absolute ist als das Logische absolut, gerade, weil das Logische keine Inhalte mehr ausschließt, da in ihm das Andere als Anderes zum Ausdruck kommen kann. Houlgates Überzeugung scheint mir deshalb in der Tat „the height of philosophical presumptuousness“, wie er selber eher rhetorisch scherzend bemerkt, aber sie kann denn auch Hegel nicht zugeschrieben werden. (48)

#### 4.9 Die Bewusstseinsgestalten

Der absolute Standpunkt muss also vorausgesetzt werden, weil die Perspektive des absoluten Ganzen implizit immer schon vorhanden ist, aber als ein philosophisches Bewusstsein, dessen primäre Aufgabe ist, die abgeleiteten Gewissheiten durch Beispiele in die Vorstellung zu bringen. Auf diese Weise führt Hegel auf jeder Ebene des dialektischen Fortgangs der *Phänomenologie*, wo eine subjektive Gewissheit definitiv als in sich widersprüchlich entlarvt ist, eine neue *Bewusstseinsgestalt* ein. Erst aus dem philosophischen Standpunkt heraus kann Hegel die logisch bestimmte Reihenfolge der subjektiven Gewissheiten in der Vorstellung als eine *Reihe von Bewusstseinsgestalten* rekonstruieren. Als solches sind die bestimmten Bewusstseinsgestalten nicht ganz ableitbar, doch sie können nachträglich als absolut logisch aufeinander folgend, d.h. *spekulativ*, erkannt werden. Im Grunde ist nämlich die Negativität, d.h. die bestimmte Negation selbst, überhaupt die verschwiegene Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Frage: Das empirische Bewusstsein weiß nicht, dass es sich zum Absoluten *verhält*. Wenn die bestimmte Negation und damit der logische, dialektische Charakter des Seins überhaupt

---

<sup>12</sup> Zur Erklärung: ‚to divine‘ ist ‚vorausahnen‘ im Sinne eines göttlichen, providenziellen Sehens.

*als solche* zum Ausdruck kommt, wird erst verstanden, warum es am Anfang ein erkenntnistheoretisches Problem gab, und gibt es keine verschwiegenen Voraussetzungen mehr, weil die Sache dadurch an sich verstanden wird.

In der konkreten Darstellung ist die *Phänomenologie* aufgebaut als eine Reihe von Bewusstseinsgestalten, die jede für sich eine logische Form hat, die eine bestimmte Rolle spielt in dem Ganzen der *Phänomenologie*, und also dazu beiträgt, die Sache an sich selbst, d.h. die Substanz, auszudrücken. Bei jeder Gestalt wird für jede logische Form durch das philosophische Bewusstsein eine angemessene Vorstellung hervorgehoben. Alle Gewissheiten sind deshalb logisch ableitbar, aber wie sie in der Vorstellung zum Gegenstand gemacht werden sollten, bleibt unvermeidlich einigermaßen willkürlich. Diese Willkür verweist auf die Abhängigkeit von Kultur und Tradition, letztendlich *Geschichte*. Die Gegenstände, wie Eigenschaft und Kraft, die Hegel anführt, verweisen auf geschichtliche Verhältnisse, die an sich nicht ableitbar sind. Zum Beispiel die Vorstellung der Wirklichkeit des Verstandesbegriffs als *Kraft* entlehnt Hegel historisch der modernen Wissenschaft. Eine Kultur, in der sich diese Wissenschaft nicht entwickelt hat, würde nicht verstehen, was mit diesem Gegenstand gemeint sein könnte.

Dadurch kann die *Phänomenologie* ebenso als eine Analyse der (europäischen) Geschichte gelesen werden, aber nur, wenn man nicht darauf verzichtet, dass es in der *Phänomenologie* im Grunde um den Substanzbegriff geht, der sich wohl geschichtlich ausdrückt, aber sich nicht auf seinen geschichtlichen Ausdruck reduzieren lässt. Siep weist deshalb zu Recht darauf hin, dass „die *Phänomenologie* nicht als Ganzes als Geschichtsphilosophie gelesen werden“ darf. (Siep 2000, 72) Bei einer solchen Lesart wären wir nämlich gezwungen, für jede Bewusstseinsgestalt ein repräsentatives *wirkliches* historisches Verhältnis zu finden. Die erste Bewusstseinsgestalt in der *Phänomenologie*, die überhaupt mit der historischen Wirklichkeit zu vergleichen ist, ist die des sittlichen Geistes der griechischen Polis.<sup>13</sup> Alle vorhergehenden Bewusstseinsgestalten, mithin Bewusstsein und Selbstbewusstsein, sind abstrakt und können nicht adäquat historisch repräsentiert werden.

Die abstrakten Bewusstseinsgestalten repräsentieren nicht direkt historische Verhältnisse, sondern eher theoretische Positionen, die es in der Geschichte der Philosophie tatsächlich gab. Das empirische Bewusstsein zum Beispiel verweist auch auf die Philosophien von Locke, Berkeley und Hume, die historisch als Empirismus zu bezeichnen sind. Wenn Siep die Aufgabe der *Phänomenologie* aber darauf reduziert, „verschiedene Aspekte von Kulturen prinzipiellen Versionen des Gegensatzes von Bewußt-

---

<sup>13</sup> Hegels *Phänomenologie* wird zum Beispiel von Lukács (1967) und Honneth (1992), aber auch in der angelsächsischen Philosophie, zum Beispiel von Pinkard (1994), als Geschichtsphilosophie gelesen. Unter anderem Siep (2000) und Cobben (2009) weisen darauf hin, dass solche Interpretationen nicht mit Textquellen unterstützt werden, weil „nach den Wirklichkeitsauffassungen, die eine Epoche dominieren, Hegel ohnehin erst im Geistkapitel [fragt].“ (Siep 2000, 73) Vgl. dazu Hegel, GW9, S. 377: „Das *an und fürsichseyende* Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtseyn wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist *der Geist*.“

sein und Gegenstand“ zuzuordnen, liest er sie zwar nicht geschichtsphilosophisch, aber immer noch philosophiegeschichtlich. (72) Wenn die *Phänomenologie* aber lediglich die Wiederaufnahme der Philosophiegeschichte wäre, dann hätte sie keine Begründungsfunktion, und wäre das System auf Treibsand gebaut, da die *Wissenschaft der Logik* sich selbst nicht begründen kann. Es ist deshalb wichtig, daran zu erinnern, einerseits, dass die historischen Verhältnisse und die philosophiegeschichtlichen Aspekte bloße *Beispiele* sind, welche die *logische* Form des Absoluten vorstellbar machen müssen; und andererseits, dass die logischen Formen *nichts* sind, ohne ihre Erscheinung. Das heißt, dass der Begriff nichts ist, außerhalb desjenigen, was er als Substanz ist.<sup>14</sup>

Dass der Begriff erst wirklich ist, wenn er als Substanz erfasst wird, ist in gewissem Sinne eine Beschränkung, aber zugleich wird der Begriff dadurch selbst zum Beschränkenden. Das lässt sich ein wenig mit Kant vergleichen: Der Verstand sieht in seiner Beschränkung durch die sinnliche Anschauung zugleich, dass er selber auch die Sinnlichkeit beschränkt. Ebenso beschränkt der Begriff die Substanz; was heißt, dass in der Substanz nichts sein kann, was nicht auch im Begriff ist. Der große Unterschied mit Kant ist offenbar, dass bei Kant Verstand und Anschauung synthetisch, bei Hegel aber Begriff und Substanz innerlich bezogen sind. Diesen wichtigen Unterschied im Moment auf sich beruhen lassend, ist der entscheidende Punkt hier, dass das Absolute, d.h. die unendliche logische Form, auf die Erscheinung beschränkt ist, weil es ohne seine Erscheinung nichts ist, aber als Etwas, das die Erscheinung beschränkt, also die erscheinungstranszendente Bedingung aller Erscheinungsinhalte ist. Deshalb ist der Substanzbegriff in der Tat das Wissen der Wirklichkeit als eine beschränkte und endliche, d.h. das absolute Wissen *ist* das Kontingente *als* Kontingentes, sowohl der Form als auch dem Inhalt nach, wissen.

#### 4.9.1 Die Gestalt von Herr und Knecht

Die historischen Verhältnisse, auf die sich Hegel in der *Phänomenologie* bezieht, sind demzufolge nicht notwendig, weil sie nicht anders hätten sein können, sondern, weil der absolute Inhalt des Begriffs immer die Einheit von Vorstellung und logischer Form ist, und die logische Form nur durch die Geschichte – letztlich als Weltgeschichte verstanden – für sich werden kann. Diese Notwendigkeit wird in der logischen Form selbst an sich ausgedrückt, weil sie eine bestimmte Negation ist: Das Logische ist das Moment der Negativität und der Subjektivität, also das Moment des Verhaltens, ohne welches der Wahrheitsanspruch nicht als erkenntnistheoretisches Problem hervortreten würde.

---

<sup>14</sup> Erst an dieser Stelle beginnt das *metaphysische* Problem, und die Diskussion mit Kant: Macht der Substanzbegriff die Metaphysik überflüssig? Oder, wenn nicht, kann er zur metaphysischen Propädeutik dienen, was heißt, dass der Substanzbegriff die transzendente Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik ist? Das Problem der Metaphysik kann also erst recht so gestellt werden, dass der Begriff wesentlich darauf beschränkt ist, Substanz auszudrücken, was jedoch seine *absolute* Bedeutung ist. Zum Abschluss meiner Studie werde ich weiter auf dieses Problem eingehen.

Dieses komplexe Verhältnis ist der absolute Selbstbezug, die Einheit des reinen Selbstbezugs mit seiner Geschichte, die Hegel als *Anerkennung* bezeichnet. Der Begriff *Anerkennung* hat bei Hegel eine vielseitige Bedeutung, aber in meiner Studie beschränke ich mich auf ihre erkenntnistheoretische Bedeutung, also die Anerkennung, insofern diese als Substanz zu verstehen ist. Das im Begriff der Anerkennung vorhandene Dasein des Geistes als *gesellschaftliches Leben*, das sich letztendlich als weltgeschichtlich begreifen muss, ist wichtig für das erkenntnistheoretische Problem, weil für Hegel ohne dieses Leben keine Erkenntnis möglich ist. In Kapitel 6 werde ich hierauf ausführlicher eingehen, aber dazu hier doch eine Vorbemerkung machen.

Nach diesem sehr allgemeinen Aufzeigen der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Anerkennung zeigt sich, dass unser Interesse an dem Selbstbewusstseinskapi- tel, vor allem am Verhältnis von Herr und Knecht, in der Tat damit zu tun hat, dass hier zum ersten Mal die Substanz als *Geist* und *Anerkennung* ausgedrückt wird. So ist das Resultat des Bewusstseinskapitels, dass das Absolute nur als *Gesetz* erscheinen kann. Im Selbstbewusstseinskapi- tel ergibt sich, dass dieses Gesetz als *lebendig* gedacht werden muss, und, dass dies nur möglich ist, wenn es als *Gesetz der Anerkennung*, d.h. ein gesellschaftlich-organisches Verhältnis, gedacht wird. Obgleich Hegel erst im Vernunftkapitel der *Phänomenologie* entwickelt, dass das Gesetz sich als ein *historisches* Gesetz – zum Beispiel das der griechischen Polis – verwirklichen muss, ist im Verhältnis von Herr und Knecht die Doppelsinnigkeit der Anerkennung überhaupt, nämlich, dass sie ein absolutes Gesetz ist, das sich historisch verwirklichen muss, schon *für uns* – aber nicht für sich – vorhanden.

Für meine erkenntnistheoretische Untersuchung ist insbesondere dieser Aspekt des Verhältnisses von Herr und Knecht bedeutungsvoll. Konkret gesagt, im Verhältnis von Herr und Knecht wird explizit, dass einerseits die Entwicklung zum (philosophischen) Selbstbegriff kulturell, gesellschaftlich und geschichtlich bedingt ist, andererseits aber der Selbstbegriff absolut ist, und nicht durch diese Bedingungen beschränkt worden ist. Die Lösung für dieses Problem ist, die Entgegensetzung von Bedingung und Absolutem aufzuheben. Im Verhältnis von Herr und Knecht ist diese Entgegensetzung prinzipiell aufgehoben, und ist das Erkenntnissubjekt ein wirkliches geworden, weil diese Gestalt – zwar *für uns* und nicht *für sich* – ausdrückt, was das Subjekt *an sich* ist: Ein Knecht, der Herr, und ein Herr, der Knecht werden muss. Ich erfasse den Herrn nicht als etwas Reales und Substanzielles, sondern als Metapher, er ist also eine Vorstellung des reinen Begriffs, der Negativität überhaupt, welche die Wahrheit der Substanz, Subjekt zu sein, ist. Der Knecht dagegen drückt das endliche Wesen des Subjekts, von der Natur abhängig zu sein, als das andere Moment der Substanz aus, und es zeigt sich darin (für uns), dass der Herr *als* Vorstellung des absoluten Subjekts nicht unabhängig vom Knecht ist, sondern seine Anerkennung braucht, um existieren zu können.

#### 4.9.2 Die Einheit von Geist und Körper

Der wirkliche Geist ist die für sich seiende Einheit von Herr und Knecht, also dasjenige Subjekt, das seine Endlichkeit durch die Negativität, das reine Für-sich-Sein, ihr gegenüber als die Tätigkeit *des Wissens* selber *weiß*; also das Subjekt, das sowohl Herr als auch Knecht ist, d.h. der Knecht ist derjenige, der weiß, dass er selbst das Absolute, der Herr, an sich ist. Dieses Verhältnis der *Transzendenz* gründet die dialektische Form als die unendliche Form des Seins überhaupt, und drückt aus, dass das menschliche Selbst substanziell ein sich unendlich entwickelndes Werden ist, welches sich erst durch seine Partizipation an einer bestimmten Kultur und Gesellschaft als ein konkretes Dasein verwirklichen kann, aber an sich jede konkrete Bestimmtheit übersteigt. Das erkenntnistheoretische Interesse an diesem Geist, der an sich selbst historische Wirklichkeit ist und dies begreift, ist, dass er, als Erkenntnissubjekt aufgefasst, einen *Körper* hat, von dem es in absolutem Sinne relativ unabhängig ist. Hieraus ergibt sich, dass die Hauptaufgabe des zweiten Teils meiner Studie ist, das bei Kant noch als Synthese von Verstand und Anschauung aufgefasste Erkenntnissubjekt als die innere Einheit von Geist und Körper zu verstehen.<sup>15</sup>

Die vorliegenden Kapitel werden uns helfen, meine zentrale erkenntnistheoretische Frage: wie ist reine Erkenntnis möglich, weitergehend zu bewältigen. Diese Frage folgt Kants Darstellung des Problems der Metaphysik. Ich beabsichtige in der Tat ausdrücklich, dieses Problem schärfer zu fassen. Erst wenn wir wissen, ob es Hegel wohl gelingt, einen selbstständigen Begriff zu entwickeln – was Kant eben nicht gelungen ist – *beginnt* die metaphysische Diskussion mit Kant: Macht der Substanzbegriff die Metaphysik überflüssig? Oder, wenn nicht, kann er zur metaphysischen Propädeutik dienen, was heißt, dass der Substanzbegriff die transzendente Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik ist? Die Frage der Metaphysik kann also erst recht gestellt werden, wenn die Beschränkung des Begriffs, Ausdruck der Substanz zu sein, zugleich die *transzendente* Bedeutung hat, das Selbstständige zu sein, das möglicherweise auf eine intellektuelle Anschauung bezogen werden könnte, falls eine solche vorhanden wäre. Zum Schluss meiner Studie werde ich weiter auf dieses Problem eingehen.

---

<sup>15</sup> Meine Hegel-Interpretation, dass die unendliche Form die Einheit von Geist und Körper ist, die als ein endliches, gesellschaftliches Leben wirklich ist, und also jede objektive Verwirklichung übersteigt, d.h. als absolute Substanz *Subjekt* ist, schließt an Cobben an, der auch betont, dass „the real self, i.e., the mind/body unity, can only adequately be determined by its participation in a contingent, historically given, social organism.“ (Cobben 2009, 58-9)

## Kapitel 5

### Das empirische Bewusstsein

#### *A. Die sinnliche Gewissheit und die Wahrnehmung*

##### 5.1 Einleitung

Systematisch gesehen ist das empirische Bewusstsein das Moment des Geistes, in dem die Substanz *an sich* Subjekt geworden ist, aber dies noch nicht *für sich selbst* ist. Das Bewusstsein, das eben auch *für sich* ist, wäre Selbstbewusstsein. Indem Hegel auf diese Weise beim Bewusstsein anfängt, stellt er sich auf einen ganz anderen Standpunkt als Kant. Kant fasst das Bewusstsein auf als etwas, das die Endlichkeit seiner Inhalte unmittelbar weiß. Bei Hegel hingegen stellt das Bewusstsein sich unmittelbar auf den Standpunkt des Absoluten, und sieht dabei gänzlich über die Endlichkeit seiner Inhalte hinweg. Gerade weil es seine Endlichkeit nicht weiß, erfasst es seine Inhalte als unmittelbar das Absolute ausdrückend, und meint, dass das absolute Sein ihm *unmittelbar* erscheint. Das Moment der Negativität, seine eigene Subjektivität, entgeht ihm. Das Bewusstsein gerät dadurch in den Widerspruch, dass es das Absolute, das es unmittelbar selbst sein soll, nur als Gegenstand, also von ihm unterschieden, haben kann. In der Phänomenologie des empirischen Bewusstseins muss dieser *Widerspruch des empirischen Bewusstseins* für uns deutlich werden.

Alles, was das empirische Bewusstsein tut, steht deshalb wesentlich unter der Voraussetzung der Unterscheidung von Subjekt und Gegenstand, aber von dieser Unterscheidung selber wird es niemals wissen. Das empirische Bewusstsein versucht dagegen seine Gewissheit, dass das absolute Sein ihm unmittelbar erscheint, unmittelbar zu verwirklichen; darin *prüft* es jedoch seine Gewissheit anhand der Erfahrung, wodurch wir, als *Zusehende*, einsehen können, dass diese Gewissheit an eine Voraussetzung gebunden ist, die ihr widerspricht. Diese Einsicht kommt nicht auf einmal, und auch nicht durch eine einzelne Erfahrung. Hegel unterscheidet in der *Phänomenologie* innerhalb der Grundüberzeugung des Bewusstseins überhaupt grundsätzlich drei subjektive Gewissheiten: 1) Die sinnliche Gewissheit; 2) die Wahrnehmung; und 3) den Verstand. Sie

haben miteinander gemein, dass sie ihre Subjektivität nicht als solche erfahren, und dadurch meinen, unmittelbar auf dem Standpunkt des Absoluten zu stehen. Erst die letzte Gewissheit, die des Verstandes, erfährt am Ende, dass das Absolute rein unmittelbar gar nicht zu bestimmen ist. Für das phänomenologische Bewusstsein ergibt sich dann, dass der Standpunkt des Bewusstseins überhaupt ein Widerspruch ist, und dass das Moment der Subjektivität selber erfahren werden muss. Dadurch lernen wir, dass das Bewusstsein wesentlich Selbstbewusstsein ist.

## 5.2 Die sinnliche Gewissheit: Das Unmittelbare

Die erste Gewissheit des empirischen Bewusstseins, d.h. sein subjektiver Anspruch auf das Absolute, ist die *sinnliche Gewissheit*. Einerseits ist die sinnliche Gewissheit „das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird“, welches „nur das Allgemeine“ ist. (GW9, xxiii; vgl. Kap. 4.4.1) Andererseits bedeutet die sinnliche Gewissheit die subjektive Gewissheit, das Absolute wäre *durch die Sinne* – das Hören, Sehen, Fühlen, etc. – unmittelbar zu *bestimmen*. Die Sinnlichkeit ist allgemein als eine unmittelbare Beziehung zu bezeichnen. Für das Subjekt der sinnlichen Gewissheit *ist* das Absolute nicht bloß unmittelbar, was eben gar nicht geleugnet werden soll, sondern es *erscheint* auch unmittelbar. Deshalb ist die sinnliche Gewissheit, dass *das Sein unmittelbar erscheint*. Als solche ist sie die subjektive Gewissheit des empirischen Bewusstseins überhaupt, weil in dieser Gewissheit die Vermittlung durch die Subjektivität nicht zum Ausdruck kommen kann. Es ist deshalb zu erwarten, dass es dem Subjekt nicht gelingt, aus dieser Gewissheit heraus zu einer adäquaten, widerspruchsfreien Bestimmung des Absoluten zu kommen.

Was ist genau die subjektive Gewissheit des Bewusstseins der sinnlichen Gewissheit? Houlgate zum Beispiel beschreibt die sinnliche Gewissheit bei Hegel als „the simplest and most primitive form of consciousness in that it takes its object to be *immediately* present to it“. (Houlgate 2005, 58) Das heißt nach Houlgate, dass „it declares itself to be aware of nothing but the sheer immediate presence of the object“. (58) Die subjektive Gewissheit des sinnlichen Bewusstseins, dass das Sein unmittelbar erscheint, führt also zu der Doppelsinnigkeit, dass das Sein einerseits ‚sheer immediate presence‘, andererseits aber ‚object‘ ist. Das Inadäquate des sinnlichen Bewusstseins ist *nicht*, dass es eine solche Doppelsinnigkeit *gibt* – das Subjekt ist nämlich *an sich* sowohl unmittelbar als auch vermittelt auf das Sein bezogen –, sondern, dass diese Doppelsinnigkeit kein unmittelbar positiver Inhalt des Bewusstseins sein kann. Für das Bewusstsein, das die sinnliche Gewissheit zum Inhalt hat, kann das Moment der Vermittlung nicht explizit werden, obgleich es vorausgesetzt worden ist.

Da das Moment der Vermittlung für das sinnliche Bewusstsein nicht explizit werden kann, kann dieses Bewusstsein selbst nicht wissen, dass seine Gewissheit falsch ist. In der Selbstprüfung wird es deshalb nicht entdecken, dass seine subjektive Gewissheit falsch ist. Vielmehr macht das sinnliche Bewusstsein in der Selbstprüfung die Er-

fahrung, dass es das Sein nicht *bestimmen* kann. Die Selbstprüfung des Bewusstseins besteht deshalb darin, dass es versucht, seine subjektive Gewissheit zur Wahrheit zu führen, indem es versucht, das Absolute adäquat zu bestimmen. Die Selbstprüfung ist für das sinnliche Bewusstsein bloß praktisch und nicht *für sich*, weil das Subjekt sich seiner selbst hier noch gar nicht bewusst ist. Das natürliche Bewusstsein „macht die Erfahrung“, dass es das Absolute nicht bestimmen kann, aber „vergißt“ ihr Resultat „nur ebenso immer wieder“, und so „fängt die Bewegung von vorne an“. (GW9, 33-4) Das natürliche Bewusstsein ist sozusagen *ohne Erinnerung*, weil es seine Erfahrungen nicht aufbewahren kann.

### 5.2.1 Widerlegung der sinnlichen Gewissheit

Wenn wir die sinnliche Gewissheit des Bewusstseins, dass das Absolute inhaltlich durch Hören, Fühlen, Sehen etc., bestimmt werden kann, widerlegen wollen, brauchen wir also ein reflektierendes Bewusstsein, das dem natürlichen Bewusstsein bei seiner Selbstprüfung zusieht. Wir können dadurch nachvollziehen, warum es dem Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit nicht gelingt, das absolute Sein zu bestimmen. In dem subjektiven Anspruch auf das Absolute ist schon gesagt worden, dass das Sein erscheint. Diese These ist *spekulativ*, was heißt, dass sie erst zur Wahrheit geführt ist, wenn die Erscheinung als diejenige Form erfasst wird, in der das Sein als Inhalt in der Tat erscheinen kann. Wir sind durch die Vorrede und Einleitung der *Phänomenologie* schon zur Gewissheit gelangt, dass Form und Inhalt sich anfänglich widersprechen. Das heißt eben auch, dass es am Anfang völlig unbestimmt ist, was das Sein an sich ist, und dass die adäquate Form der möglichen Bestimmbarkeit des Seins überhaupt noch gefunden werden muss.

Der Versuch des natürlichen Bewusstseins, das Absolute bloß sinnlich zu bestimmen, bedeutet also, dass es den Grund allen Wissens als etwas unmittelbar Positives, nämlich Gegenstand der Sinne, bestimmen will. Ein Beispiel eines solchen Gegenstandes ist das *Ding*. Ein Ding als Gegenstand der Sinne kann mit der *Impression* aus der empirischen Philosophie verglichen werden: Es ist eine objektive Qualität in Raum und Zeit. So meint das sinnliche Bewusstsein eigentlich, dass das Ding das Absolute ist, ewig und unvergänglich. Doch kein Gegenstand der Sinne besteht die Prüfung, ewig und unvergänglich zu sein. Wenn ich zum Beispiel am Abend sage, es ist Abend; so ist am Morgen diese Aussage unwahr geworden. Für das natürliche Bewusstsein ist dann die neue Wahrheit, dass es Morgen ist, aber auch diese Wahrheit ist am Abend wieder verschwunden. Für uns ergibt sich, dass dies mit allen solchen Aussagen der Fall ist.

Wir können aber bedenken, dass das Wahre nicht ist, dass es Abend oder Morgen ist, sondern, dass das Ding schlechthin eine objektive Qualität in Raum und Zeit ist, das erst *näher* als ‚Morgen‘ oder ‚Abend‘ bestimmt werden muss. So ist das Ding eigentlich das ‚Diese‘ oder das ‚Hier‘, also „ein *einzelnes Ding*“. (GW9, 36) Aber auch in



dieser Aussage verschwindet die objektive Qualität, weil als einzelnes Ding „sage ich es vielmehr ebenso als ganz *allgemeines*, denn Alle sind ein einzelnes Ding“. (GW9, 36-7) Das Interesse des sinnlichen Bewusstseins an der objektiven Qualität im Sinne einer *Impression* ist deshalb nur, dass diese sinnliche Gewissheit „*ist*“, und „dieses reine *Seyn* oder diese einfache Unmittelbarkeit ... ihre *Wahrheit* aus[macht].“ (GW9, 23) Das Ding ist jedoch kein reines Sein, sondern ein Bestimmtes, und „eine wirkliche sinnliche Gewißheit“ ist also „nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beyspiel* derselben.“ (GW9, 24) Doch als Beispiel ist das Sein nicht rein mehr, weil es für das reine Sein kein Beispiel gibt.

Es ist dadurch unmöglich, die sinnliche Gewissheit zur Wahrheit zu führen. In der Bestimmung des reinen Seins als ‚das Diese‘, *versucht* das natürliche Bewusstsein zwar seine sinnliche Gewissheit zur Wahrheit zu führen, aber *sagt* „das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit“; „denn das Allgemeine, zu dem [dieses Diese] geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie [es] für sie wesentlich seyn sollte“. (GW9, 27) In seinem Versuch, das Sein zu bestimmen, erfährt das Subjekt, dass es *auf sich selbst zurückgeworfen* wird. Deswegen muss das Subjekt immer wieder neu versuchen, das Sein zu bestimmen, aber die Wahrheit verschwindet, sobald sie gefunden wird. Grundsätzlich heißt es, dass das Subjekt das Sein *selbst setzt*, und an dem Gegenstand sein Setzen bejahen will. Diese Prüfung ergibt aber, dass es bloß ein subjektives Stellen war, das gar kein Sein bestimmt. Die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit liegt eben nicht in dem Gegenstand, sondern „in dem Entgegengesetzten, nämlich in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war“. (GW9, 27)

Das Resultat der sinnlichen Gewissheit ist daher, dass das Einzelne nur als *Aufgehobenes* zu bestimmen ist. Das heißt, dass das unmittelbar Allgemeine *aufgehobene Einzelheit*, also die Negation des Seins ist. Das Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit erfährt zwar, dass das Einzelne in der Bestimmung jedes Mal aufgehoben wird, aber es weiß dies nicht an sich, weil es dies immer wieder vergisst. So fängt die sinnliche Gewissheit immer wieder neu an. Das reflektierende Bewusstsein sieht aber die Endlosigkeit dieser Bewegung des Bewusstseins, und versteht, dass das als reines Sein aufgefasste Sein niemals unmittelbar positiv, d.h. sinnlich, bestimmt werden kann, weil das reine Sein nur das Allgemeine ist. Das reflektierende Bewusstsein sieht also, dass die sinnliche Gewissheit zu einem Widerspruch führt.

### 5.2.2 Resultat der sinnlichen Gewissheit

Das Resultat der Reflexion über die sinnliche Gewissheit ist, dass das Einzelne, welches das Bewusstsein bloß sinnlich zu bestimmen versucht, am Ende „eine einfache Complexion vieler Hier“ ist. (GW9, 33) Die Komplexion gibt es, weil „das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, ... in andern Hier [verschwindet], aber diese verschwinden ebenso“, aber sie gibt es nur *für uns*, nicht für das Bewusstsein selbst. (GW9, 33) Houlgate meint deswegen zu Unrecht, dass indem das Bewusstsein der sinnlichen Ge-

wissheit „experiences this very immediacy [= das Hegelsche ‚das Hier‘] as complex“, es das Hier „as not what it initially takes it to be“ erfährt. (Houlgate 2005, 60) Hegel hat nämlich schon erklärt, dass das natürliche Bewusstsein seine Erfahrung nicht aufbewahren kann, also es macht bloß unendlich die (negative) Erfahrung, das Sein nicht bestimmen zu können. Die Komplexion wird deshalb gar nicht erfahren, sondern sie ist das negative Resultat dieser Erfahrung für das reflektierende Bewusstsein.

Auch Siep erfasst die sinnliche Gewissheit nicht adäquat, wenn er meint, dass „die grundsätzliche Auffassung“ des empirischen Bewusstseins ist, „daß der Gegenstand das eigentlich Reale, Bleibende, die subjektive Vorstellung dagegen das Unwesentliche sei“, weil für das natürliche Bewusstsein den möglichen Gegensatz von Gegenstand und subjektiver Vorstellung keine Bedeutung hat. (Siep 2000, 72) Das Problem der sinnlichen Gewissheit ist, dass das natürliche Bewusstsein nicht weiß, dass es das Sein als Gegenstand hat. In der Tat setzt das Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit voraus, dass „der Gegenstand... ein einzelner, aber bleibender, vom Bewußtsein unabhängiger [ist]“, aber dies kann nicht, wie Siep meint, die „ursprüngliche Intention dieser Bewusstseinsgestalt“ sein. (*idem*, 85) Würde das empirische Bewusstsein zu wissen meinen, das Sein wäre etwas *Gegenständliches*, denn würde es sofort einsehen, dass es das Sein nur als subjektive Vorstellung hat. Gerade dies sieht das empirische Bewusstsein nicht ein. Dass das Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit also den Gegenstand verabsolutiert, sieht nur das reflektierende Bewusstsein.

Nicht bloß das natürliche Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit, sondern das empirische Bewusstsein überhaupt muss lernen, dass es das Sein nur als subjektive Vorstellung, d.h. als Gegenstand, hat. Auf der Ebene der sinnlichen Gewissheit ergibt sich zunächst bloß, und bloß für uns, dass das sinnliche Sein ein bloßer Schein ist. Cobben deutet diesen Schein überzeugend im Lichte der positiven Bedeutung der Sinnlichkeit, nämlich die *Körperlichkeit*, die erst im Selbstbewusstsein explizit wird. Er meint, dass die Möglichkeit, das Sein in der subjektiven Vorstellung zu haben, ein *Verhältnis* von Geist und Körper voraussetzt, aber für die sinnliche Gewissheit ist dieses Verhältnis „a non-relation“, was heißt, dass „[d]istinct from one another, both terms have no meaning“. (Cobben 2009, 16) Das heißt, dass für das Bewusstsein nicht der Gegenstand *als Gegenstand* das Wesentliche ist, sondern dass es sich *praktisch* vollständig vom Gegenstand abhängig macht: Das Subjekt ist, insofern der Gegenstand existiert, und „outside this perception, the mind has no existence.“ (Cobben 2009, 16) Daraus folgt, dass in der Prüfung der sinnlichen Gewissheit nicht allein der Gegenstand, sondern eben auch das Subjekt verschwindet.

Deshalb ist der Übergang zur zweiten Gewissheit des Bewusstseins, die Wahrnehmung, nicht, wie Siep meint, dass „das Wesentliche ... nicht mehr in dem intendierten Gegenstand, sondern in dem sinnlich empfindenden Subjekt [ist]“. (Siep 2000, 86) Durch die Reflexion über die Selbstprüfung des Bewusstseins der sinnlichen Gewissheit allein können auch *wir* noch gar nicht adäquat erfassen, was ein Gegenstand ist. Durch

die sinnliche Gewissheit ist die Selbstprüfung des empirischen Bewusstseins also keineswegs erschöpft, weil es noch nicht *an sich* ergeben hat, dass das Sein nur in der Vorstellung eines Subjekts ist. Als Resultat der sinnlichen Gewissheit hat sich eher ergeben, dass es das als Ding vorgestellte unmittelbare Positive nur als *Mannigfaltigkeit* der Dinge, d.h. als Komplexion überhaupt, gibt. Der subjektive Charakter des Inhalts des empirischen Bewusstseins hat sich deshalb auch *für uns* noch nicht eindeutig ergeben.

Demzufolge ist das für uns gewordene Resultat der Prüfung der sinnlichen Gewissheit nicht, dass das Sein bloß in der subjektiven Vorstellung ist, sondern, dass „weder das Itzt, noch das Aufzeigen des Itzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat“. (GW9, 32) Diese Bewegung ist, dass die Bestimmung des Seins als ‚das Diese‘ auch „*ein anderes*“ setzt, aber in der Form einer Negation. Wenn ich zum Beispiel sage ‚es ist Morgen‘, so *meine* ich auch ‚es ist nicht Abend‘; aber Letzteres *sage* ich nicht. Jede Bestimmung ‚des Diesen‘ hebt deswegen die vorherigen auf, aber sie *bewahrt* sie nicht. Da die Aufhebung nicht aufbewahrt wird, können wir sagen, dass in dieser neuen Bestimmung „dieses *Anders-seyn* oder Aufheben des ersten ... selbst *wieder aufgehoben* [wird]“. (GW9, 32) Deswegen ist das natürliche Bewusstsein in dieser neuen Bestimmung „zu dem Ersten zurückgekehrt“, was heißt, dass die sinnliche Gewissheit wieder ganz von vorne anfängt, und das Bewusstsein nichts gelernt hat. (GW9, 32) Für das reflektierende Bewusstsein ergibt sich jedoch, dass *beide* Momente, das Moment des Setzens und das des Aufhebens, wesentlich sind. Auf diese Weise wird zwar ein Unterschied gedacht, aber noch nicht der wesentliche Unterschied von Subjekt und Gegenstand.

Das Problem der sinnlichen Gewissheit ist also, dass das Bewusstsein keine *Vielheit* denken kann, obgleich die Erscheinungen des empirischen Bewusstseins immer *viele* sind. Das unmittelbare Allgemeine ist demzufolge kein Einfaches, sondern in sich vermittelt, also Einheit der *vielen* Einzelnen. In der Allgemeinheit der sinnlichen Gewissheit sind die vielen Einzelnen unmittelbar aufgehoben, was heißt, dass das Allgemeine eigentlich *aufgehobene Einzelheit* ist. Das ist das logische Resultat der Prüfung der sinnlichen Gewissheit für das reflektierende Bewusstsein. Das Resultat ist *negativ*, weil das Allgemeine als aufgehobene Einzelheit für das natürliche Bewusstsein nicht zum Ausdruck kommen kann. Gleichwohl ist das Resultat bestimmt, weil sich für uns ergibt, dass das Sein (in der Vorstellung) ein Mannigfaltiges, d.h. Unterschied, ist. Das Resultat ist also eine *bestimmte Negation*.

Die neue Gewissheit, in der die sinnliche übergeht, die *Wahrnehmung*, ist deshalb nicht der subjektiv-vorstellende Charakter des Gegenstandes der Sinne – das wäre schon Selbstbewusstsein; sondern, dass der Gegenstand der Sinne ein Mannigfaltiges ist. In der Tat gehört der „Reichthum des sinnlichen Wissens ... der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewissheit an“, weil an der sinnlichen Gewissheit ist „nur das beyherspielende“. (GW9, 39) Erst die Wahrnehmung „hat die *Negation*, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen“. (GW9, 39) Die subjektive Gewiss-

heit der Wahrnehmung ist deswegen immer noch eine Perspektive des empirischen Bewusstseins.<sup>1</sup> Denselben Sachverhalt philosophiegeschichtlich betrachtet, können wir sagen, dass die Widerlegung des sinnlichen Gewissheit nur das erste Element der ganzen Widerlegung der empirischen Philosophie ist, da sie eigentlich erstmal bloß die These des empirischen Philosophen George Berkeley, das: *esse est percipi*, widerlegt.<sup>2</sup>

### 5.3 Die Wahrnehmung: Einheit und Vielheit

Die bestimmte Negation der sinnlichen Gewissheit, die *aufgehobene Einzelheit*, wird im zweiten Abschnitt des Bewusstseinskapitels, „Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung“, als die subjektive Gewissheit, dass die absolute Substanz aufgehobene Einzelheit *ist*, dargestellt. (GW9, 38) Die als aufgehobene Einzelheit aufgefasste Substanz ist das unmittelbar Allgemeine. Die unmittelbar-allgemeine Substanz kann beispielsweise durch „das *Ding von vielen Eigenschaften*“ vorgestellt werden. (GW9, 38-39) Die Eigenschaft ist das Einzelne inmitten des Vielen, also es ist eins *und* es ist viele, und beides unmittelbar; sie ist also die aufgehobene Einzelheit, d.h. das Allgemeine, *unmittelbar*. Das Resultat der Reflexion der Wahrnehmung wird sein, dass die vielen Eigenschaften in Beziehung aufeinander einander ein- und ausschließen können, was das natürliche Bewusstsein der Wahrnehmung erfährt, aber dass diese Ein- und Ausschließung an der Voraussetzung gebunden ist, dass die Eigenschaften *einem Ding* zukommen. Das natürliche Bewusstsein der Wahrnehmung kann seine Voraussetzung jedoch nicht wissen, weil diese seiner Gewissheit widerspricht. Das Resultat ist deswegen wiederum eine bestimmte Negation, die nur für das reflektierende, phänomenologische Bewusstsein ist.

Das Ding von vielen Eigenschaften soll grundsätzlich ermöglichen, dass das Einzelne eine Mannigfaltigkeit der Bestimmungen ist. Die Wahrnehmung ermöglicht dadurch anscheinend einen „Reichthum“, den die sinnliche Gewissheit gar nicht hat. (GW9, 39) Das heißt, dass das Absolute als *Unterschied* aufgefasst wird, aber dann als *unmittelbarer* Unterschied, also das wahrnehmende Bewusstsein fasst das Absolute unmittelbar als *aufgehobenen Unterschied* auf. Bereits aus diesem Umstand ergibt sich, dass die subjektive Gewissheit der Wahrnehmung nicht zur Wahrheit geführt werden

---

<sup>1</sup> Vgl. Stern (1990), S. 35-6: „In the ‚Perception‘ section of the *Phenomenology* and the *Philosophy of Mind*, therefore, we find Hegel presenting in systematic form the historical development from Locke to Kant that we outlined in the first chapter, as part of Hegel’s discussion of the dialectical relationship between a thing and its properties.“

<sup>2</sup> Berkeley, G. (1710), S. 13: „For as to what is said of the absolute Existence of unthinking Things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their *Esse* is *Percipi*, nor is it possible they should have any Existence, out of the Minds or thinking Things which perceive them.“ Vgl. Cobben (2009), S. 16: „This relation [der sinnlichen Gewissheit] can be illustrated by Berkeley’s *esse est percipi*. The body only exists insofar as it is perceived by the mind. Outside this perception, the mind has no existence.“

kann, also den vermeintlichen Reichtum der Wahrnehmung gibt es letztlich nicht. Als aufgehobener Unterschied ist die Eigenschaft in der Tat eine Beziehung von Einheit und Vielheit, aber da sie als das Einzelne *inmitten* des Vielen verstanden wird, erfährt das natürliche Bewusstsein der Wahrnehmung jederzeit *entweder* die Einheit *oder* die Vielheit, aber niemals diese Beziehung selber. Demzufolge führt, wie die sinnliche Gewissheit, auch die Gewissheit der Wahrnehmung, zum Widerspruch.

Die Wahrnehmung nimmt das Resultat der sinnlichen Gewissheit zum Ausgangspunkt. Sie nimmt das Absolute als aufgehobene Einzelheit, was heißt, dass Allgemeinheit und Einzelheit nicht unmittelbar, sondern vermittelt aufeinander bezogen sind. Jedoch diese Vermittlung, d.h. Unterschied überhaupt, wird sie nicht wahrnehmen, weil sie den Unterschied unmittelbar als Aufgehobenes will. Die Vermittlung von Allgemeinheit und Einzelheit, welche das Moment der *Besonderheit* ist, wird durch das reflektierende Bewusstsein gesehen, aber nicht durch das natürliche Bewusstsein selbst. In der Reflexion *über* die Wahrnehmung ergibt sich, dass die Einzelheit in sich unterschieden, d.h. Reflexion in sich, ist, was heißt, dass es nicht nur das Moment der Allgemeinheit, sondern auch der Besonderheit hat. Für die Wahrnehmung selbst ist das Besondere *als* Besonderes, d.h. als *Moment* des Einzelnen, aber nur auf eine unbegriffene Weise. Eine Vielheit der Eigenschaften *wahrnehmen* kann ein Bewusstsein deshalb letztlich nicht. Es ergibt sich also am Ende, dass das wahrnehmende Bewusstsein „überhaupt immer da am ärmsten [ist], wo [es] am reichsten zu seyn meynt“. (GW9, 56)

### 5.3.1 Widerlegung der Gewissheit der Wahrnehmung

Auf der Ebene der Wahrnehmung erscheint die Sinnlichkeit als Mannigfaltigkeit, nämlich als die Vielheit der Eigenschaften. Um das Absolute bestimmen zu können, muss diese Vielheit *unmittelbar* zur Einheit geführt werden, also sie muss *aufgehobener* Unterschied sein. Wenn wir uns ein Ding von vielen Eigenschaften vorstellen, sehen wir, dass ein und dasselbe Ding mehrere Eigenschaften hat. Ein Spielball kann zum Beispiel *auch* rund, *auch* rot, *auch* aus Kunststoff etc., sein. Die Eigenschaften schließen einander ein. Gleichwohl können wir durch diese Eigenschaften kein Ding identifizieren. Eine Eigenschaft ist nur ein Allgemeines, und wenn wir sagen ‚der Spielball ist rot‘, bezeichnen wird nicht die Röte, sondern die Röte *dieses* Spielballs, und *nicht* die Röte *jenes* Dinges. Die Eigenschaften müssen einander deswegen nicht nur ein-, sondern auch ausschließen. Erst wenn die Eigenschaften einander ausschließen – z.B. die Röte des Spielballs ist *nicht* die Röte des Ferraris – kann eine Sammlung der Eigenschaften zu einem Ding gehören. Die Vielheit der Eigenschaften ist deshalb sowohl ‚*auch*‘ als auch ‚*eins*‘.

Das *Eins* und das *Auch* sind eigentlich zwei Perspektiven, welche die Wahrnehmung zur Einheit bringen soll, aber dazu ist die Wahrnehmung nicht im Stande.<sup>3</sup> Die Perspektiven bezeichnen das Moment der Einheit beziehungsweise das Moment der Vielheit, also ihre Einheit ist die Vermittlung beider; jedoch aus dem Grund, dass die Wahrnehmung die Substanz *sinnlich*, d.h. unmittelbar positiv, bestimmen will, kann sie diese Vermittlung als solche nicht ausdrücken. Demzufolge verabsolutiert die Wahrnehmung *entweder* das Eins *oder* das Auch, statt ihren *relativen* Charakter – also, dass sie *Momente* des Absoluten sind – auszudrücken. Die Wahrnehmung zerfällt demzufolge in eine Sprache des Ausschließens: Die als Eigenschaft bestimmte Substanz ist nur Eins, insofern sie nicht Auch, und nur Auch, insofern sie nicht Eins ist. Eine Einheit, die ist, insofern sie Vielheit ausgeschlossen hat, ist nicht substantiell, weil sie von der Vielheit *als* Ausgeschlossenes, d.h. als *Anderes* seiner Selbst, abhängig ist.

Wir sehen, dass „das einfache und wahre, das ich wahrnehme, ... die *einzelne Eigenschaft* für sich [ist]“, aber diese ist „weder an einem Eins, noch in Beziehung auf Andere“, sondern der innere Bezug beider. (GW9, 45) So haben wir „für das Bewußtseyn bestimmt“, was „sein Wahrnehmen“ ist, nämlich dass es „in *seinem Auffassen* zugleich aus dem Wahren *heraus in sich reflectirt*“ ist. (GW9, 46) *Wir* bestimmen es *für* das Bewusstsein: Die Wahrnehmung selber ist zu dieser Bestimmung nicht im Stande. Obgleich Hegel sagt, dass die „Reflexion in sich“ des Bewusstseins nicht nur „seiner“ ist, sondern eben auch, dass es ihr „bewusst ist“, ist dies eine *Beschreibung* des „Verhalten[s] des Bewußtseyns“, die *an sich* wohl ein Verhältnis *des* wahrnehmenden Bewusstseins zu seinem Gegenstand ist, aber dieses Verhältnis ist nicht für es, sondern nur für uns. (GW9, 47) Die Reflexion in sich ist die wahre Einheit von Eins und Auch, aber die Wahrnehmung versucht, diese Reflexion in sich unmittelbar zu bestimmen, obgleich sie an sich Vermittlung ist.

Demzufolge wechselt die Wahrnehmung immer zwischen den Perspektiven von Eins und Auch, aber sie erreicht niemals den Standpunkt des Absoluten, und kann dadurch überhaupt nichts bestimmen. Das Besondere der Eigenschaft, also dass sie Eigenschaft eines Dinges ist, kann nicht ausgedrückt werden. Insofern die Eigenschaften einander einschließen, sind sie bloß allgemein, aber allgemeine Eigenschaften gibt es nicht. Das heißt, dass in dem Auch die einzelne Eigenschaft aufgehoben ist. Insofern sie einander dagegen ausschließen und eins sind, ist die einzelne Eigenschaft ebenso aufgehoben, weil die Vielheit der Eigenschaften der Einheit des Dinges entgegengesetzt wird, obgleich das Ding die Sammlung seiner Eigenschaften *ist*. Der Gegenstand der Wahrnehmung ist also „*in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner Selbst*“, weil

---

<sup>3</sup> Vgl. Stern (1990), S. 36-7: „Hegel therefore maintains that there are *two* ways of characterizing the thing: as an Also and as a One. In the first case, the object is treated as a collection of unrelated properties that come together in an indifferent medium. In the second case, the object is treated as an exclusive unity which achieves a determinateness by being opposed to other objects. ... This two-fold conception gives rise to a contradiction, however, and perception oscillates between each way of characterizing the object.“

er „für sich insofern er für anderes, und für anderes insofern er für sich ist“. (GW9, 54) Die Wahrnehmung führt deswegen unvermeidlich zum Widerspruch, weil sie immer dasjenige für die unbedingte Substanz halten will, was an sich bedingt ist.

Im Widerspruch der Wahrnehmung ergibt sich, dass das Bewusstsein der Wahrnehmung noch an die unbegriffene Voraussetzung der sinnlichen Gewissheit gebunden ist, dass das Absolute unmittelbar erscheint. Die Allgemeinheit der Wahrnehmung ist „nur *sinnliche Allgemeinheit*“, also „[d]ie sinnliche Einzelheit“, die „in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit [verschwindet]“. (GW9, 55) Sowie die sinnliche Gewissheit das Substanzielle *unmittelbar* als das Einzelne erfassen will, so will auch die Wahrnehmung das Allgemeine *unmittelbar* als Substanz fassen. Die Allgemeinheit ist aber immer Resultat einer Aufhebung und kann in der Form der Unmittelbarkeit überhaupt nicht erscheinen. Deswegen „[nimmt] das Wahrnehmen ... den Gegenstand, wie er *an sich* ist“, nämlich „als Allgemeines überhaupt“, wodurch die Einzelheit zwar als „wahre Einzelheit“ und „*an sich seyn* des Eins“ „an [dem Gegenstand] hervortritt“, d.h. die Wahrnehmung nimmt den Gegenstand als das „*reflectirtseyn in sich selbst*“, aber für die Wahrnehmung verschwindet diese Wahrheit immer wieder, weil sie den Gegenstand unmittelbar als Substanz auffassen will. (GW9, 55) Ihre Erfahrung versucht sie deswegen nur *entweder* als Eins *oder* als Auch, d.h. als „ein *bedingtes* für sich seyn“, festzuhalten. (GW9, 55) Dies gelingt eben nicht, weil die Allgemeinheit der Wahrnehmung dadurch keine Allgemeinheit als Allgemeinheit, sondern eine „der Einzelheit entgegengesetzte“ Allgemeinheit ist, welche sich selbst und also dem Absoluten widerspricht. (GW9, 55)

### 5.3.2 Resultat der Wahrnehmung

Die Allgemeinheit der Wahrnehmung ist deshalb eine „der Einzelheit entgegengesetzte“, und dadurch eine „durch sie bedingte“ Allgemeinheit. (GW9, 55) Für Hegel ist „das gemeinschaftliche“ dieser „beyden widersprechenden Extreme“, dass sie einander *wechselseitig* bedingen. (GW9, 55) Das heißt, dass Subjekt und Gegenstand einander voraussetzen. Das Verhältnis von Subjekt und Gegenstand *ist* das Für-sich-Sein, also „das *für sich seyn*... *ist* mit dem Gegensatze überhaupt behaftet“. (GW9, 55) Das Für-sich-Sein, sofern es als Wahrnehmung ausgesprochen wird, ist jedoch ein Widerspruch. Das wahrnehmende Bewusstsein will die Einheit von Bedingtem und Unbedingtem *unmittelbar* erfahren, aber da Bedingtheit und Unbedingtheit einander entgegengesetzt sind, kann ihre Einheit nur als die wechselseitige Bedingtheit, d.h. *Vermittlung*, erfasst werden. Das reflektierende Bewusstsein sieht dadurch den Widerspruch, nämlich dass die Wahrnehmung die Substanz immer einseitig bestimmt. Diesem Widerspruch zufolge kann das Für-sich-Sein als Wahrnehmung nicht wirklich sein, und das natürliche Bewusstsein kann die subjektive Gewissheit der Wahrnehmung nicht zur Wahrheit führen. In der Wahrnehmung schlägt das Wesentliche jederzeit ins Unwesentliche um: Das

Gegenständliche ergibt sich notwendig immer als etwas nicht Substanzielles, d.h. etwas *bloß* Subjektives.

Daraus folgt, dass dasjenige, was im Gegenstand *außer uns* sein soll, sich erweist, nur subjektiv *in uns* zu sein. Cobben weist darauf hin, dass in der Wahrnehmung „the unity of things in the outside world“ keine „objective one“ ist, sondern „a unity that is subjectively constituted“. (Cobben 2009, 20) Diese Subjektivität heißt, dass der Gegenstand nicht schlechthin ist, sondern *subjektiv gesetzt* worden ist. Cobben zieht hieraus die richtige Schlussfolgerung, dass eine Einheit, die „subjectively constituted“ ist, „remains external“. (20) Für Hegel sind also die implizite Subjektivität in der Bestimmung des Gegenstandes durch das wahrnehmende Bewusstsein und die Äußerlichkeit des Gegenstandes ein und dasselbe. Das Resultat der Erfahrung und Selbstprüfung des Bewusstseins ist deshalb, dass die Eigentümlichkeit des Gegenstandes, ‚da draußen‘ zu sein, an die Voraussetzung: es gibt ein Subjekt, *für das dieser äußerlich ist*, gebunden ist. Dieses Resultat ist ebenwohl negativ, weil es nicht für das prüfende Bewusstsein selbst, sondern bloß für das reflektierende Bewusstsein ist.

Das wahrnehmende Bewusstsein, das in diesem Widerspruch des Für-sich-Seins befangen bleibt, kann keine Substanz bestimmen, sondern wechselt immer zwischen den „leere[n] Abstractionen *der Einzelheit*“, und denen „der ihr entgegengesetzten *Allgemeinheit*“. (GW9, 56) Dieser Wechsel nennt Hegel ein „Spiel der *Abstractionen*“: ein unendlicher Umschlag von Eins ins Auch, und von Auch ins Eins. (GW9, 56) Der Unterschied ist für die Wahrnehmung unmittelbar aufgehoben, was heißt, dass der Unterschied nicht als Unterschied zum Ausdruck kommt. Das negative Resultat der Wahrnehmung ist, dass der Unterschied nicht durch ein subjektives Setzen entweder im Eins oder im Auch adäquat ausgedrückt werden kann, sondern dass der Unterschied unmittelbar *als* Unterschied erscheinen soll. Das heißt, dass der Umschlag von Eins und Auch die Bewegung des Gegenstandes selber sein soll. Dieser unmittelbar erscheinende Unterschied ist die neue subjektive Gewissheit des natürlichen Bewusstseins. Diese Gewissheit versteht ihren Gegenstand als *durch* und *von sich* unterschieden, also als *Selbstunterschied*.

Das Bewusstsein, das der Gegenstand als Selbstunterschied auffasst, ist der *Verstand*. Der Verstand nimmt nicht wahr, sondern *begreift*. Im *Begriff* werden das Allgemeine und das Besondere als *Momente* des Einzelnen erfasst, weil der Verstand den Unterschied als ein Selbst, und deshalb als Selbstbezug, auffasst. Obgleich der Verstand sich dessen nicht bewusst ist, ist dieses Selbstsein des Unterschieds noch kein adäquates Selbst, sondern das vermeintliche Selbst der Natur. Diese vermeintliche Selbsttätigkeit der Natur können wir uns beispielsweise vorstellen als den *Kraftbegriff* aus der modernen Naturwissenschaft. Für die moderne Naturwissenschaft manifestiert die Natur sich als Kraft, die sich aus sich selbst heraus von sich unterscheidet, und diese Unterscheidung wieder aufhebt. Wir können dieses *Spiel der Kräfte* objektivieren durch die Formulierung von *Gesetzen*. Der Verstand ist deswegen immer noch eine Gestalt des empirischen Bewusstseins, weil der Verstand das Selbst als das Selbstsein *der*



rischen Bewusstseins, weil der Verstand das Selbst als das Selbstsein *der Natur* auffasst, aber zugleich ist er seine letzte Gestalt, weil das Resultat der Reflexion über das Verhältnis von Kraft und Verstand sein wird, dass das vermeintliche Selbstsein des Gegenstandes, mithin seine Begriffsstruktur, eigentlich das Selbstsein des Bewusstseins, d.h. *Subjekt*, ist.

#### 5.4 Hegels Wahrnehmung als Kritik an Kant

Für die Wahrnehmung gibt es kein Kriterium, auch kein transzendentales, um eine gewisse Sammlung von Eigenschaften als Ding zu bezeichnen. Die Phänomenologie der Wahrnehmung ist dadurch als eine immanente Kritik an Kants transzendentalphilosophischer Auffassung der Wahrnehmung als synthetisch aufzufassen.<sup>4</sup> Einerseits ist Kant weniger naiv als Locke, der die objektive Qualität der primären Eigenschaften nur im Unterschied zum nicht weiter erklärten subjektiven Charakter der sekundären Eigenschaften denkt, oder Hume, der gar kein Kriterium hat, um Eigenschaften zusammenzunehmen, weil Kant einsieht, dass die Sinnlichkeit kein innerliches Kriterium für Einheit hat.<sup>5</sup> Aber andererseits ist seine These, dass die Einheit durch ein Subjekt *hinzu-gefügt* werden kann, an die quasi-empirische Voraussetzung gebunden, dass ein besonderer, an sich bestimmter Inhalt *für ein empirisches Subjekt* vorhanden ist – obgleich dadurch noch nicht *für das Bewusstsein*. Die Funktion des transzendentalen Subjekts ist demzufolge bloß, dass es diesem Inhalt die Form der Allgemeinheit gibt, und dadurch im Bewusstsein vorstellbar macht.

Hegel widerlegt grundsätzlich, dass was uns affiziert, an sich schon etwas Besonderes ist, d.h. unabhängig von den *kategorialen* Möglichkeitsbedingungen seiner Erscheinung *existiert*. Dazu muss er Kants These, dass Raum und Zeit *unsere* Anschauungsformen des Gegenstandes sind, entkräften. Kant erfasst die *Einheit* des Gegenstandes letztlich als ursprünglich *gedacht*, und die *Mannigfaltigkeit* der Vorstellungen letztlich als ursprünglich *angeschaut*. Indem Kant das, was angeschaut wird, an sich als etwas Besonderes versteht (nämlich als Ding an sich), das *wir* nur in der Form der Zeit und des Raumes anschauen können, tut er, als ob es einen ‚Ort‘ gibt, in dem das Ding als Erscheinung ins Bewusstsein kommt. Dieser Ort ist das empirische Subjekt, und die Vorstellung ist ‚in ihm‘, aber tatsächlich unbestimmt, weil die Erscheinung des Dinges

---

<sup>4</sup> Es ist schwer zu sagen, ob Hegel selber diese Kritik an Kant ausüben würde, weil er Kants Transzendentalphilosophie meines Erachtens einseitig auffasst. Für mich ist es vor allem wichtig zu zeigen, in welchem Sinne eine Hegelianische Kritik an Kant, wie ich ihn darstelle, sinnvoll ist.

<sup>5</sup> Wir können deshalb Stern (1990) nicht zustimmen: „However, Hegel goes on to argue that a central error in Kant’s position is his assumption that anything given to us in experience is compounded from a plurality of intuitions. ... According to Hegel, therefore, Kant was led into adopting an essentially pluralistic conception of reality by the atomistic and fragmented nature of our purely sensible experience, and this in turn led him to argue that unified objects can only come into being if some synthesizing activity undertaken by the subject is presupposed.“ (Stern 1990, 39-40)

für Kant nicht das Ding an sich ist. Das Ding an sich erscheint also eigentlich als das Andere seiner Selbst. Als Anderes aber erscheint das Ding an sich nicht, sondern verweist auf das Ding an sich als dessen Gegenteil. Die besondere Bestimmung, die für Kant bloß durch sinnliche Anschauung im Bewusstsein sein kann, d.h. erscheint, *ist* auch das Andere seines Selbst, weil das Bestimmende der Erscheinung das Ding an sich ist. Das Unbestimmte der sinnlichen Anschauung bei Kant ermöglicht keine besondere Bestimmung, sondern führt zu einem unendlichen ‚Wechsel‘ zwischen Erscheinung und Ding an sich.

Indem Kant der Gegenstand als bloß anschaulich im Raum und in der Zeit vorgestellt erfasst, wird die besondere Bestimmung, welche die Unbestimmtheit der sinnlichen Anschauung verunmöglicht hat, durch die Hintertür wieder eingeführt, diesmal zwar als *subjektive*, aber ebenso *besondere* Vorstellung, also als *empirischer* Inhalt, der *objektiv* ist, insofern er in der Form der Allgemeinheit *begriffen* wird.<sup>6</sup> Fast unmerklich hat Kant, indem er die Wahrnehmung in Raum und Zeit stellt, der Bestimmung einen Ort gegeben, nämlich Gegenstand für ein Subjekt zu sein, demzufolge *verhält* sich das empirische Subjekt zu seinem Gegenstand, und stellt ihn als das Andere seiner Selbst vor. Das empirische Bewusstsein kann sich aber nicht auf solche Weise vorstellen, dass es sich zu seinem Gegenstand verhält, weil dies Selbstbewusstsein voraussetzt. Die besondere Bestimmung ist der Gegenstand *als Gegenstand*, aber die sinnliche Anschauung kann den Gegenstand als Gegenstand nicht identifizieren, weil dafür die Möglichkeit der Bestimmung, die Kant gänzlich im Verstand situiert, die Anschauung selber bedingen muss; daraus folgt, dass Unbegriffene Vorstellungen unmöglich sind.

## ***B. Kraft und Verstand***

### **5.5 Die erscheinende Natur als Begriff**

Aus der Reflexion über die Wahrnehmung hat sich ergeben, dass das wahrnehmende Bewusstsein seinen Gegenstand nicht bestimmen kann, weil es ihn unmittelbar als das eine oder das andere Moment des unmittelbar zu Bestimmenden, d.h. notwendig einsei-

---

<sup>6</sup> Da Kant das Besondere und das Allgemeine als Inhalt beziehungsweise Form getrennt hat, kann er das Einzelne nicht mehr denken. Das Einzelne ist bei Kant das Wahre oder Objektive des besonderen Inhalts, das aber in der besonderen, empirischen Bestimmung nicht als solches zum Ausdruck kommt. Wenn Kant die besondere Bestimmung als empirisch auffasste, nimmt er sie einerseits als adäquaten Ausdruck des Einzelnen, weil sie nicht bloß subjektiv ist, andererseits aber als inadäquat, weil sie das Einzelne niemals als solches ausdrückt. Das Empirische ist deshalb ein Widerspruch in sich. Dieser Widerspruch entgeht Kant jedoch, weil er das empirische Subjekt zu reflektiert vorstellt, indem er es vorstellt als ein Subjekt, das sich unmittelbar in Raum und Zeit weiß.

tig, bestimmt. Das unmittelbar zu Bestimmende ist also nicht das Eine oder das Andere, sondern die Einheit beider, d.h. aufgehobener Unterschied. Die Substanz aber kann nur durch sich selbst und nicht im Unterschied zu etwas Anderem gedacht werden. Die neue – und letzte – subjektive Gewissheit des empirischen Bewusstseins ist deshalb, dass das Absolute ein Selbst-Unterschied ist. Für diese Gestalt des Bewusstseins, den *Verstand*, ist das Absolute eine *Selbst-Bewegung*: Es unterscheidet sich von sich, und hebt diesen Unterschied unmittelbar wieder auf. In der subjektiven Gewissheit des Verstandes wird also der aufgehobene Unterschied, welcher das Resultat der Wahrnehmung war, als die Selbst-Bewegung der Substanz aufgefasst.

Das Einzelne ist die *Einheit* der Momente der Allgemeinheit und der Besonderheit, und weil diese Einheit als Resultat der Selbsttätigkeit des Einzelnen erfasst wird, ist es an sich selbst sein Unterscheiden und Aufheben dieses Unterschieds. Das Einzelne ist deswegen ebenso das Andere seiner Selbst, also es ist ein *Selbst-Unterschied* und durch sich selbst vermittelt. Seine Allgemeinheit ist dadurch das „unbedingte Allgemeine“. (GW9, 59) Diese Gewissheit der Wirklichkeit als Selbst-Unterschied heißt, dass die Wirklichkeit *Begriff* ist. Als die subjektive Gewissheit des Verstandes ist der Begriff noch nicht absolut, d.h. er *ist* nicht Substanz, sondern lediglich ein neuer Versuch des Bewusstseins, Substanz zu bestimmen. Als Begriff erfasst der Verstand die Substanz wohl als Selbst-Bewegung, aber er erfasst sie gleichwohl empirisch, was heißt, dass er diesen Selbst-Unterschied unmittelbar sinnlich bestimmen will – aus *unserer* Perspektive betrachtet ist also diese Gewissheit: Die Substanz ist Natur. Auf der Ebene des Verstandes wird auf der widersprüchlichen Perspektive des empirischen Bewusstseins, sowohl unmittelbar bei seinem Gegenstand zu sein, als auch sich zu ihm zu verhalten, beharrt. Der Verstand muss seinen Begriff deswegen unmittelbar als Gegenstand antreffen, um seine Gewissheit zur Wahrheit führen zu können, demzufolge fasst er die *erscheinende Natur* als Begriff, Selbst-Bewegung, und also als ein *Selbst* überhaupt, auf.

Die subjektive Gewissheit des Verstandes, dass die Substanz die erscheinende Natur als Selbst-Unterschied ist, können wir als die Vorstellung der Wirklichkeit als *Kraft* auffassen. Bei dieser Vorstellung orientiert Hegel sich, wie gesagt, an den modernen Naturwissenschaften. Im naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbild gibt es unterschiedliche physische Variablen, die aus der Theorie definiert werden, die in einen mathematischen Zusammenhang gebracht werden. So werden zum Beispiel im Newtonschen Gravitationsgesetz die Variablen als Punktmassen, die einander anziehen, definiert; diese Anziehungskräfte sind variabel, weil sie von der Masse der Punktmassen und dem Abstand zwischen ihnen abhängen, aber auch konstant, weil sie sich nach einem allgemeinen, gleichbleibenden Gesetz der Gravitation verhalten, das als eine den Zusammenhang der Variablen ausdrückende mathematische Formel – wobei die Gravitation selber die Konstante ist – aufgeschrieben werden kann, die als das *Gesetz* der Kraft *objektiv* ist. Der Kraftbegriff aus den modernen Naturwissenschaften ist deshalb

eine angemessene Vorstellung der subjektiven Gewissheit des Verstandes, dass die erscheinende Natur Selbst-Unterschied ist.

Bevor wir fragen können, wie die Kraft als Gegenstand für das natürliche Bewusstsein des Verstandes erscheint, müssen wir fragen, wie die Kraft überhaupt als Gegenstand gedacht werden kann. Weil die Kraft ein Selbst-Unterschied ist, kann die eine Kraft sich nur für eine andere Kraft manifestieren, die sich wiederum nur für die eine Kraft manifestieren kann. Die Kraft kann deshalb nur als *Spiel der Kräfte* vergegenständlicht werden, also als Prozess oder Bewegung. Da die Kraft sich nur im Spiel der Kräfte manifestiert, erscheint sie nicht *als* Kraft, weil ihre Einheit nicht explizit wird. Das Gesetz der Kraft ist deshalb notwendig, um die Einheit der Kraft zu garantieren, und es ist ebenso die Einheit des Spiels der Kräfte überhaupt. Aber in der als Einheit des Gesetzes ausgedrückten Bewegung des Kräftespiels verschwindet die Bewegung *als* Bewegung. Das Gesetz ist der Manifestierung der Kraft entgegengesetzt, und kann deshalb weder wahrgenommen noch abgeleitet werden, sondern es muss *gesetzt* werden. Als Gesetztes können wir es nur als die *übersinnliche* Einheit ‚hinter‘ der Natur identifizieren. Der Gegenstand des Verstandes ist deshalb nicht mehr der Gegenstand der Wahrnehmung, sondern das übersinnliche Gesetz selber. Weil dieses übersinnliche Gesetz einerseits anscheinend ‚von selbst‘ gesetzt wird, andererseits das innere Wesen der Erscheinungswelt, d.h. das Innere des Äußeren, sein soll, ist auf der Ebene des Verstandes zum ersten Mal der Verhältnischarakter von Subjekt und Gegenstand als Verhältnis von Gesetz und Erscheinungswelt ausdrücklich formuliert worden.

Gleichwohl ist das Gesetz kein adäquater Ausdruck vom Wesen des Spiels der Kräfte. Die unterschiedlichen physischen Variablen können ebenso wenig aus dem Gesetz abgeleitet werden, wie das Gesetz aus den Variablen. Also, das Gravitationsgesetz bestimmt nicht, *welche* Massen und Abstände es gibt. Trotzdem sind die Punktmassen keine Dinge, sondern definitionsgemäße Konstruktionen, die sich manifestieren, weil und insofern sie durch andere Punktmassen angezogen werden. Da sich ergeben hat, dass die Wahrnehmung letztlich nichts *bestimmen* kann, kann aber wohl die sich manifestierende Kraft *wahrgenommen* werden, aber nicht die Kraft *als* Kraft, sondern diese muss *unmittelbar* als das *Resultat* des Wahrnehmens, die unendliche Auswechslung von Eins und Auch, d.h. der Prozess *als* Prozess, identifiziert werden, was gerade ihr Ausdruck als ein Gesetz, das sich als nicht adäquat erwiesen hat, ist. Der Versuch des Verstandes, seine subjektive Gewissheit, dass Substanz ein Selbst-Unterschied ist, zur Wahrheit zu führen, durch die Bestimmung letzterer als die *Gesetzmäßigkeit der Natur*, misslingt deswegen, weil die übersinnliche Welt der Gesetze, die darin das Substanzielle sein soll, die Erscheinungswelt voraussetzt, und erstere von letzterer abhängig ist.

Deswegen ist die Substanz als Selbst-Unterschied zwar „der wahre Gegenstand des Bewußtseyns“, nämlich das „unbedingte Allgemeine“, aber dass dieser Selbst-Unterschied *an sich Begriff* ist, kann der Verstand, für den die Substanz Natur ist, nicht adäquat erfassen. (GW9, 59) Statt als Begriff erfasst der Verstand die Substanz „noch

als *Gegenstand* desselben“, wodurch er „seinen *Begriff als Begriff* noch nicht erfaßt.“ (GW9, 59) Dasjenige, was das Bewusstsein noch nicht erfasst hat, ist gerade dasjenige, was das Bewusstsein überhaupt nicht mehr erfassen kann, nämlich dass es selber dieses unbedingte Allgemeine ist. Im Verstand ist deshalb „der Begriff des Wahren“ vorhanden, aber auf eine unbegriffene Weise, weil das, was dem Begriff wesentlich ist, nämlich dass er das Moment „des *für sich seyns* des Bewußtseyns“ an sich hat, d.h. Selbstbewusstsein ist, für den Verstand inadäquat „als *an sich* seyendes Wahres, das noch nicht Begriff ist“ erscheint, demzufolge „läßt“ der Verstand die Substanz „gewähren“, „ohne sich darin zu wissen“. (GW9, 60)

Das Resultat des Verstandes ist deswegen, dass er selber die selbstständige Einheit ist, die er vergeblich in der Natur sucht. Der Begriff ist Gegenstand für den Verstand, doch nur auf unbegriffene Weise, weil das selbstständige, substanzielle Wesen der erscheinenden Natur nicht die sich manifestierende Kraft ist, sondern das Selbst des Bewusstseins in der Form des Andersseins des Seins, nämlich das Selbst als Gegenstand seiner Selbst. Die vollendete Reflexion über den Verstand ist daher der Übergang zum Selbstbewusstsein, *in concreto* zur subjektiven Gewissheit des Bewusstseins seiner Selbst. Jetzt wissen wir, wie die Kraft, sei es kontradiktorisch, Gegenstand für den Verstand sein kann, aber diese Wahrheit muss der Verstand an sich selbst erfahren. Um diesen Widerspruch wirklich erkennen zu können und die Reflexion über den Verstand vollenden zu können, müssen wir, als reflektierendes Bewusstsein, dem Verstand bei seinem Versuch, seine subjektive Gewissheit, dass die erscheinende Natur unmittelbar Selbst-Unterschied ist, zur Wahrheit zu führen, zusehen.

## 5.6 Kraft und Gesetz

Der Unterschied zwischen Bewusstsein und Gegenstand muss für den Verstand am Ende der unbegriffene Gegensatz von Gesetz und Erscheinungswelt werden. Dazu muss die Beziehung von Gesetz und Spiel der Kräfte für den Verstand werden. Das Spiel der Kräfte ist für den Verstand eine reine Bewegung, in der „die selbständig gesetzten“, das Eins und Auch, „unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über[gehen]“. (GW9, 63) Entfaltung und Einheit sind nicht mehr auswechselbar, sondern die Entfaltung geht „zurück in die Reflexion über, und diese wieder zurück in die Reduction“, was heißt, dass die Entfaltung das Sich-Unterscheiden des Einen, und das Eine Reflexion in sich, d.h. Selbst-Unterschied, ist. (GW9, 63) Aber diese Einheit der Kraft, eigentlich Selbst-Unterschied zu sein, die Hegel „*die eigentliche Kraft*“ nennt, kann als solche nicht manifest werden. (GW9, 63)

Die Entfaltung der Kraft, die „Ausbreitung der selbstständigen Materien in ihrem Seyn“, die „ihre *Aeußerung*“ ist, ist deshalb nur das eine Moment der Kraft. (GW9, 63) Das andere Moment der Kraft ist das Moment, dass die Kraft in sich reflektiert wird, also seine Äußerung und Entfaltung wieder aufhebt, d.h. „die in sich aus ihrer Aeußerung *zurückgedrängte... Kraft*“, aber weil dieses Moment die Manifestierung der Kraft

überhaupt aufhebt, kann es selber nicht wahrgenommen werden. (GW9, 63) Diese „in sich *zurückgedrängte* eigentliche Krafft“ ist „das Unbedingt-Allgemeine“, aber weil sie zugleich „das Verschwundenseyn“ des ersten Moments ist, ist sie zwar das, was sie „*für ein Anderes*“ ist, „ebenso an sich selbst ist“, aber gleichwohl von ihrer „*Entfaltung* der selbständigen Materien“ abhängig. (GW9, 63-4) Diese Doppeldeutigkeit der Kraft, sowohl selbstständig als auch abhängig zu sein, gehört zu ihr wesentlich, weil „die Krafft nicht [wäre], wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise *existierte*“. (GW9, 64)

Die wahre Kraft ist sozusagen in seinem sich entgegengesetzten Dasein eigentlich von sich selbst abhängig, aber der Verstand kann diese Entgegensetzung *als* Entgegensetzung nicht ausdrücken, weil die „beyde[n] Momente“, die an sich nur selbstständig, d.h. *für sich*, sind, insofern sie *für ein Anderes*, d.h. abhängig, sind, für den Verstand „selbst zugleich *selbständig*“ sind. (GW9, 64) Demzufolge sind sie kein adäquates Für-sich-Sein, weil ihrem Für-sich-für-ein-Anderes-Sein ihre Selbstständigkeit entgegengesetzt ist. Dadurch ist eine unmittelbare Identifizierung der Kraft im Sinne der Wahrnehmung unmöglich. In der Form der Unmittelbarkeit können *zwei* Momente nur als unmittelbar ineinander übergehend zugleich gedacht werden.

Die selbstständigen Momente müssen deswegen durch den Verstand unmittelbar aufeinander bezogen werden, und erst diese Beziehung kann unbedingt allgemein sein. So ist „das *einfache an dem Spiele der Krafft selbst*“ nicht die einzelnen Kräfte, als Wahrgenommenes, sondern „[d]ieser *Unterschied* als *allgemeiner*“, also die allgemeine, unmittelbare Form, in der die Kraft erscheinen kann, nämlich – wie wir bereits gesehen haben – die als *Begriff* ausgedrückte Einheit der Natur, die Hegel als „das *Gesetz der Krafft*“ bezeichnet. (GW9, 77) Das Gesetz ist das, was die dem Verstande erscheinende, sich manifestierende Kraft in Einheit, d.h. als eigentliche, in sich zurückgedrängte Kraft, erfasst. Dadurch ist die Vergegenständlichung des Selbst-Unterschieds, die wir für den Verstand bestimmt hatten, als das Gesetz ‚hinter‘ dem Spiel der Kräfte für den Verstand selbst geworden.

## 5.7 Die erste übersinnliche Welt

In der Erfassung der Einheit der Kraft als das allgemeine Gesetz hat sich für den Verstand ergeben, dass das Spiel der Kräfte überhaupt in der einfachen, gleichbleibenden Allgemeinheit des Gesetzes aufgehoben ist. Die Doppeldeutigkeit des Gesetzes ist, dass es einerseits die Kraft als an sich gesetzliche, d.h. begriffene, Kraft auffasst, andererseits aber nicht dieses oder jenes Naturgesetz, das immer kontingent ist, sondern vielmehr die Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt bezeichnet, die weder als Naturgesetz noch als alle Naturgesetze zusammengezählt zu objektivieren ist. Jedes bestimmte Naturgesetz ist nur ein Beispiel für die Gesetzmäßigkeit der Natur, was heißt, dass es nicht *notwendig* ist, insofern es *bestimmt* ist. Das Notwendige der Gesetze, ihre gleichbleibende Einfachheit, kann deswegen nicht sinnlich erscheinen, sondern ist das Gesetzmäßige ‚hinter‘ der erscheinenden Natur. Das Gesetz der Kraft erscheint also nicht

dem Verstand, sondern ist für ihn „[d]as Innere oder übersinnliche Jenseits“, (GW9, 75) eine *übersinnliche* Welt, die „ein *ruhiges Reich von Gesetzen*“ ist. (GW9, 78)

Die ‚Welt hinter der Natur‘, die als übersinnliche Welt aufgezeigt wird, ist deshalb das *innere Wesen* der Natur. Das übersinnliche Wesen der Erscheinung ist deshalb die Gesetzesstruktur selber, von der Kant damals gesagt hat, dass sie nicht das wahre, an sich seiende Wesen der Natur ist, sondern die Natur, wie sie *für uns, endliche Subjekte*, ist. Es ist letztendlich dieser Gegensatz, den Hegel leugnet, da er behauptet, dass das innere Wesen wohl für ein endliches Subjekt ist, gerade weil dieses Subjekt an sich ein Für-sich-Sein ist, das dieses Wesen als solches für sich hat. Dies ist als eine Kritik an Kant zu interpretieren, die auf meiner hegelianischen Kritik an Kants Wahrnehmungsbegriff, dass unbegriffene Vorstellungen unmöglich sind, aufbaut. Da hat sich ergeben, dass das Subjekt nicht durch *sinnliche* Anschauung auf das Ding an sich bezogen ist; hier wird gezeigt, dass die Natur *an sich* eine Gesetzesstruktur haben muss.

Wir haben schon gesehen, dass Hegel nachweist, dass das Subjekt nur auf das Ding an sich *als* Ding an sich unmittelbar bezogen sein kann, was heißt, dass diese Beziehung absolut und unendlich sein muss, wogegen Kant von einer endlichen Beziehung des Subjekts auf das Ding an sich ausging. Aber eigentlich ist für Hegel dieses Absolute nichts anderes als die unendliche Form der endlichen Beziehung, also begriffene Endlichkeit – wodurch die Endlichkeit als solche überstiegen wird. Die Hegelianische Kritik an Kant beinhaltet deshalb letztendlich, dass Kant diese endliche Beziehung als eine *endliche Form* setzt, die er als Verstand und Anschauung auffasst, statt sie adäquat als *Selbstbegriff*, der unendlich ist, aufzufassen. Demzufolge ist es verständlich, dass bei der Gestalt des Verstandes die innere Beziehung von Subjekt und Ding an sich als das innere Wesen, d.h. die Substanz als Subjekt, schon thematisiert wird, aber noch nicht adäquat verstanden werden kann, weil der Verstand zwar das innere Wesen, also eigentlich die Subjektstruktur überhaupt, als Gewissheit annimmt, aber meint, dass das, was an sich Subjekt ist, die Natur wäre, d.h. Substanz ist Natur, was aber den Subjektcharakter der Substanz nicht ausdrücken würde.

Da das Wesen noch nicht adäquat als das innere, subjektive Wesen der Erscheinungswelt gedacht worden ist, steht es noch *neben* dieser Welt, als ob es zwei Welten geben könnte, die keine von beiden substanziell sein könnten. Diese Entgegensetzung von Erscheinung und Wesen führt bei Hegel jedoch keineswegs, wie bei Kant, zur Unterscheidung in einer phänomenalen und einer noumenalen Welt, deren Selbstständigkeit behauptet, aber nicht gewährleistet wird, sondern sie ist die noch unbegriffene Subjektstruktur, die also noch nicht als Subjektstruktur verstanden ist. Dadurch vollzieht Hegel einerseits die Wende zum Subjekt, indem er versteht, dass die Subjektstruktur die selber nicht mehr objektivistisch erfassbare Voraussetzung jeder denkbaren Objektivität ist, aber trägt er andererseits vor, dass innerhalb der kantischen Unterscheidung zwischen Phänomenon und Noumenon weder Begriff noch Anschauung möglich sind, weil unter ihrer Voraussetzung keine wirkliche Selbstständigkeit gedacht werden

kann: Sie ist selbst ein inadäquater Ausdruck der Substanz, wodurch das Subjekt an sich nicht begriffen wird.

Diese zweite Bemerkung ist auf die Frage zurückzuführen, wie ich einen objektivierten Begriff, d.h. eine Erscheinungswelt, als objektiviert *für ein Bewusstsein*, das zugleich selbst das Wesen dieser Erscheinungswelt ist, begreifen kann. Das Problem ist jedenfalls, dass das ruhige Reich der Gesetze, wie Kants *A-priori*-Charakter des Subjekts, einerseits selbstständig sein soll, aber andererseits nicht substantiell ist. Nun weist erst Hegel tatsächlich darauf hin, dass nur das Substantielle etwas wirklich Selbstständiges sein kann, aber wir müssen ihm da zustimmen, weil Kant das An-sich-Sein des an sich Unbestimmten, d.h. die Bestimmtheit des Bedingenden selbst, auf widersprüchliche Weise erfasst, indem er das Subjekt-a-priori einerseits für seine Veranlassung vom Ding an sich abhängig macht, andererseits aber dieses Ding an sich im A-priori-Charakter nicht als solches vorhanden ist, sondern dagegen ausgeschlossen wird, weil Kant nämlich Bestimmung und Bedingung einander absolut entgegengesetzt hat.

Diese Entgegensetzung konnte selbstverständlich auch Hegel nicht lösen, aber sein Argument ist gerade, dass das „übersinnliche Jenseits“, das Kant als Subjekt, aber nicht Substanz denken wollte, also nicht *wegen* dieser kontradiktorischen Entgegensetzung nicht substantiell sein kann, weil das Subjekt in diesem Falle ein *Widerspruch* wäre. (GW9, 75) Ein solches Subjekt ist also deswegen nicht substantiell, weil es „aus der Erscheinung her[kommt]“, und aus ihr „entstanden“ ist; demzufolge ist die Erscheinung nicht, wie für Kant, etwas Zufälliges und bloß Empirisches, sondern „seine Vermittlung“ und „*sein Wesen*“.<sup>7</sup> (GW9, 75) Um daher die Vermittlung des Übersinnlichen durch die Erscheinung ausdrücken zu können, muss die Erscheinungswelt verinnerlicht werden, jedoch angesichts der Unterscheidung zwischen sinnlich und übersinnlich wird es für den Verstand keinen Gegenstand mehr geben, wenn sie verinnerlicht würde. Einerseits wird also deutlich, dass das übersinnliche Wesen in der Tat „die *Erscheinung*, als *Erscheinung*“ ausdrückt, weil es „das sinnliche und wahrgenommene gesetzt [ist], wie es in Wahrheit ist“, nämlich dass die Erscheinung als Erscheinung nur für sich für ein Anderes, d.h. für ein *Subjekt*, ist. (GW9, 75) Andererseits ist die übersinnliche Welt nichts anderes als der Ausdruck der Erscheinung als Erscheinung, die sich also nur durch die Ausschließung der Erscheinungswelt konstituiert.

Da die übersinnliche Welt der Gesetze wesentlich beansprucht, die in sich reflektierte Erscheinung zu sein, ist das ruhige Reich der Gesetze sowohl das Wesen als auch das Gegenteil der Erscheinung, genau wie die Erscheinung sowohl sein Wesen als

---

<sup>7</sup> Mit anderen Worten, das transzendente Ich ist nicht an sich zufällig, sondern wesensnotwendig auf die sinnliche Anschauung bezogen, demnach ist letztere eben nicht mehr als ‚sinnliche Anschauung‘ zu betrachten, und deshalb braucht die Einheit von Verstand und Anschauung eine erkenntnistheoretische Grundlegung, die sich von Kants Terminologie und seinen Begriffen ziemlich weit entfernen muss. Vielleicht können wir sagen, dass dasjenige, was Kant sinnliche Anschauung nennt, bei Hegel die bloß praktische, noch unreflektierte Erfahrung des Subjekts seiner endlichen Natur wäre.



auch sein Gegenteil ist. Die Notwendigkeit ihrer Beziehung ist die Grundlage der Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt, die aber durch den Verstand nicht ausgedrückt werden kann. Dieses Problem zeigt sich in den modernen Naturwissenschaften selbst, weil jedes wissenschaftliche Experiment die Gesetzmäßigkeit der Natur voraussetzt, aber kein Experiment sie tatsächlich beweisen kann. Ebenso stellt sich die Voraussetzung, dass die Natur gesetzmäßig strukturiert ist, als ein bloß subjektives Meinen heraus, weil durch die Trennung von übersinnlicher Gesetzesstruktur und Erscheinungswelt jede Notwendigkeit ihrer Beziehung verschwindet. Um auf dem Standpunkt beharren zu können, dass naturwissenschaftliche Erkenntnis wirklich Erkenntnis der Natur ist, müssen Natur und Gesetz innerlich aufeinander bezogen sein. Hegel erkennt also, dass das erkenntnistheoretische Problem deshalb weder empirisch, noch transzendentalphilosophisch, d.h. durch einen Begriff der Synthese, gelöst werden kann.

### 5.8 Die zweite übersinnliche Welt

Um die innere, notwendige Beziehung von Gesetz und Natur eben auch mit Notwendigkeit zu erkennen, muss sie für das Bewusstsein objektiv sein. Dazu müssen wir erst fragen, wie sie als subjektive Gewissheit des Verstandes aufzufassen ist. Bisher haben wir gesehen, dass das erste Gesetz der Kraft ein ruhiges Reich der Gesetze ist, das jedoch von der Erscheinungswelt abhängig ist, weil es nur durch ihre Ausschließung konstituiert würde. Im Hinblick auf das vorher erörterte Gravitationsgesetz ist zu sagen, dass die als Punktmassen definierten unterschiedenen physischen Variablen in der sinnlichen Natur eine *prozessmäßige* Welt bezeichnen: Sie bewegen sich zu einander, ohne einen fixierten Punkt – zum Beispiel in Raum und Zeit<sup>8</sup> – zu haben. Die sinnliche Welt ist ein Prozess, aber nicht als Prozess sinnlich auszudrücken, d.h. wahrzunehmen, weil die Wahrnehmung nur entweder die Perspektive des Eins, also die Bewegung der einen Masse zum Anderen, oder die des Auchs, also die des Anderen zum Einen, ausdrücken, und niemals die Wahrheit dieser Perspektiven, nämlich dass die Massen sich *zu einander* bewegen, d.h. sowohl Eins als Auch sind.

Das Prozessmäßige der sinnlichen Welt ist nur als die andere, übersinnliche Welt, welche sich vom ruhigen Reich der Gesetze unterscheidet, als Prozess auszudrücken. Der Prozess kann deshalb nur durch ein zweites Gesetz als Prozess erfasst werden. Das Gesetz der Kraft, welches den Prozess als Prozess beschreibt, drückt das *Glei-*

---

<sup>8</sup> Wir können zum Beispiel sagen, dass sich die Punktmassen in Raum und Zeit bewegen und demnach einen bestimmten Ort hätten, aber wenn wir die Bewegung als eine Verlagerung in Raum und Zeit ausdrücken, sind *wir* es eigentlich, die Raum und Zeit in ihrer Beziehung zueinander subjektiv gesetzt haben. Raum und Zeit sind nicht auseinander ableitbar, also sie werden erst durch unser Gesetz in ein Verhältnis – und dadurch überhaupt – gesetzt. Wie Raum und Zeit *innerlich* aufeinander bezogen werden können, muss sich erst noch zeigen. Außerhalb des Subjekts, das sie setzt, haben Raum und Zeit keine Bedeutung, woraus sich dann wieder ergibt, dass jede Fixierung oder Gleichheit des Prozesses nur durch ein Subjekt erklärt werden kann, das sie sich in Raum und Zeit setzt.

*che* der Erscheinungen aus, aber auch, dass sie auf der Ebene des Wahrnehmens einander gegenüber stehenbleiben, d.h. *ungleich* sind. Es ist demzufolge Gesetz einer *entstandenen* Ruhe und Gleichheit, die von der Ungleichheit der physischen Bestimmtheiten abhängig bleibt, was expliziert, dass die Ruhe des ersten Gesetzes durch die Ausschließung einer *Unruhe* entsteht. Da das erste Gesetz ihre Aufhebung ist, und für seine Setzung von ihr abhängig bleibt, *muss* es deswegen neben dem ersten Gesetz der Kraft ein zweites Gesetz geben, nämlich als Gesetz der Bewegung überhaupt, ohne welches für den Verstand seine Wahrheit, die notwendige Beziehung von Natur und Gesetz als das Verhältnis von Ruhe und Unruhe überhaupt, nicht zum Gegenstand gemacht werden kann. Doch es wird sich ergeben, dass das zweite Gesetz eine zweite übersinnliche Welt ist, die der Verstand nicht mit der ersten vereinigen kann, weil er letztlich in der *Verkehrung* dieser beiden vermeintlich selbstständigen Welten, die letztlich nur Momente der einen Substanz sein können, stehenbleibt.

### 5.8.1 Das zweite Gesetz

Das zweite Gesetz ist das Gesetz der reinen Bewegung, das demnach einerseits „das *Ungleichwerden des Gleichen*“ und andererseits „das *Gleichwerden des Ungleichen*“ beinhaltet. (GW9, 87) Diese Bewegung des Ungleichwerdens des Gleichen und des Gleichwerdens des Ungleichen ist die Voraussetzung des ersten Gesetzes, die aber im ersten Gesetz nicht als solches ausgedrückt wird, weil sie „dem sich beständigen gleich bleibenden Unterschiede entgegengesetzt ist“. (GW9, 87) Obgleich diese reine Bewegung das ist, was im ersten Gesetz *aufgehoben* worden ist, hat sie an sich noch kein Wesen, weil ihr Wesen die Erscheinung als Erscheinung ist, die ebenso nur *durch* das erste Gesetz garantiert werden kann. So ist das zweite Gesetz zugleich das Reich des Unwesens, dass dem Reich des Wesens, d.h. der Ruhe, gegenübersteht. Auf diese Weise entsteht aus dem zweiten Gesetz eine zweite übersinnliche Welt, die der ersten übersinnlichen Welt gegenübersteht, und die nötig ist, weil das Eine nur als das Wesentliche erscheinen kann, wenn das Andere als das Unwesentliche erscheint.

Da das Wesentliche notwendig ist, kann, aufgrund der Entgegensetzung von Wesen und Unwesen, dem Verstand gar kein Gesetz mit Notwendigkeit erscheinen, weil jedes bestimmte Gesetz von einer experimentellen Prüfung, d.h. von einer Beziehung auf das Unwesen, abhängig ist. Daraus folgt, dass der Verstand kein substantielles Gesetz formulieren kann.<sup>9</sup> Diese Abhängigkeit des inneren Wesens von einem Unwesen, das ihm gegenübersteht, ist die Abhängigkeit vom *Äußeren*, d.h. vom Anderen sei-

---

<sup>9</sup> Der Verstand könnte selbst niemals ein *bestimmtes* Gesetz formulieren. Das Beispiel des Newtonschen Gravitationsgesetzes ist nur eine Konstruktion, die *für uns* einsichtig macht, dass der Verstand die Substanz nicht bestimmen kann. Aus der Reflexion über den Verstand ergibt sich deshalb kein adäquater Begriff der modernen Naturwissenschaft, sondern sie beweist nur negativ, dass die moderne Naturwissenschaft keinen Selbstbegriff hat. Der fehlende Selbstbegriff *gehört* wohl zum adäquaten Begriff der modernen Naturwissenschaft – sie *ist* in der Tat nicht selbstreflexiv; aber dies erklärt nicht, wie sie möglich ist.

ner Selbst. Für den Verstand kann das innere Wesen seine Notwendigkeit und Wesentlichkeit nur durch die Verinnerlichung des Äußeren, d.h. die Aufhebung der Entgegensetzung von Innerem und Äußerem überhaupt, beweisen. Das Innere und das Äußere stehen einander jedoch als zwei selbstständige Welten gegenüber, demzufolge jede Beziehung von Gesetz und Natur, d.h. das bestimmte Naturgesetz, selbst eine äußere Beziehung – welche die Form einer Synthese hat – ist. Der synthetische Charakter dieses Gesetzes ist der möglichen Notwendigkeit einer Beziehung überhaupt entgegengesetzt.

An dieser Stelle ergibt sich, dass Hegel die Grenze aller synthetischen Urteile wesentlich anders auffasst als Kant, obgleich er stark auf Kants systematischen Ergebnissen aufbaut. Kant behauptet, dass synthetische Beziehungen nur *faktisch*, nämlich durch sinnliche Anschauung, aber nicht *prinzipiell* begrenzt sind, dass demnach aufgrund der vermeintlichen, die Sinnlichkeit beschränkenden Selbstständigkeit des Verstandes die Möglichkeit einer nicht-sinnlichen Anschauung offengelassen werden muss, damit reine Erkenntnis als synthetische Erkenntnis denkbar ist. Hegel erklärt dagegen, dass die wechselseitige Beschränkung des Verstandes und der sinnlichen Anschauung, die Kant erörtert, heißt, dass Verstand und Anschauung einander *wechselseitig bedingen*, demzufolge können sie nur *als durcheinander bedingt* wirklich und selbstständig sein. Verstand und Anschauung existieren deshalb keineswegs unabhängig voneinander, sondern sie sind durcheinander vermittelt, was heißt, dass die Synthese überhaupt eine unbegriffene innere Beziehung von Verstand und Anschauung voraussetzt, *deren* Begriff die einzig wirkliche Notwendigkeit ist. Daraus folgt, dass die Synthese eigentlich selbst der noch unbegriffene, und also nicht-notwendige Ausdruck des inneren Wesens der Substanz ist.

Demzufolge sind – in der Sprache Kants gesagt – synthetische Urteile nicht nur faktisch, sondern eben auch prinzipiell begrenzt, und zwar im Sinne, dass sie niemals reine (absolute) Erkenntnis sein können. In gewissem Sinne kann auch bei Kant die Objektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnis, die er aber gleichwohl nicht rein nennt, nur durch sinnliche Anschauung, also eine *innere* Beziehung auf das Ding an sich, die an sich beschränkt, d.h. endlich, ist, gewährleistet werden, demzufolge auch für Kant das naturwissenschaftliche Projekt, die Natur gänzlich nach objektiven Gesetzen zu beschreiben, d.h. das *Gesetz des Gesetzes* aufzustellen, ein nicht zu vollendender Versuch ist. Hegel erklärt aber, dass gleichwohl ein solches Gesetz des Gesetzes erforderlich ist, um die Notwendigkeit des Gesetzes zu garantieren, weil Kants Lösung, Objektivität letztlich in einer *unbegriffenen, empirischen* Anschauung zu begründen, schlechthin unmöglich ist.

Es *muss* deshalb ein Gesetz des Gesetzes geben, also ein Gesetz, in dem zugleich seine Notwendigkeit gedacht worden ist, was heißt, dass dieses Gesetz adäquat das Ding an sich ausdrücken muss. Ein solches Gesetz kann nicht synthetisch und bloß bedingend für die Naturwissenschaft sein, wie Kants Transzendental-Philosophie meint, sondern es muss zugleich die Vollendung des naturwissenschaftlichen Projekts sein. Es

wird sich ergeben, dass der Verstand ein solches substanzielles Gesetz des Gesetzes nicht bestimmen kann, weil er das Innere und Äußere, hier: Anschauung und Synthese, nicht vereinigen kann. Die Vollendung der Naturwissenschaft, die zugleich die Möglichkeit derer Objektivität ist, ist deshalb nicht ein positives, naturwissenschaftliches Gesetz, sondern besteht darin, dass der Verstand nicht im Stande ist, adäquat Substanz auszudrücken.<sup>10</sup> Die Unmöglichkeit des Verstandes, das Innere und Äußere, Gesetz und Erscheinungswelt, zu vereinigen, erfasst Hegel als *die Verkehrung*.

### 5.8.2 Die Verkehrung

Das Problem des Verstandes ist, dass er die erste übersinnliche Welt und die zweite übersinnliche Welt als selbstständige, nebeneinander existierende Welten auffassen muss, obgleich sie in Wahrheit innerlich aufeinander bezogen sind. Auch die zweite übersinnliche Welt, die selbst kein Wesen hat, muss der Verstand als selbstständig auffassen, weil sie „eine Sichselbstgleichheit ... der Ungleichheit“ ist. (GW9, 87) Sie ist daher ebenso „ein inneres sichselbstgleiches Seyn“, aber dennoch kein ruhiges Reich der Gesetze, sondern vielmehr „Beständigkeit der Unbeständigkeit“. (GW9, 87) Da die zweite übersinnliche Welt „das Gleichnamige“ ist, „das sich von sich abgestoßen hat“, ist die von ihr gesetzte Ungleichheit ein „Unterschied *der Sache selbst*“, demzufolge ist sie „nur einen Gegensatz setzt, der keiner“; ein „absoluter Unterschied“, der in der Form der Selbstständigkeit ausgedrückt worden ist. (GW9, 88) Gleichwohl ist diese absolute, sich gleichbleibende *Unruhe* gegenüber dem ruhigen Reich der Gesetze „die *verkehrte Welt*“, also die Kehrseite seiner Selbst. (GW9, 88)

Indem sie als *verkehrte Welt* aufgefasst worden ist, ist die Unwesentlichkeit der zweiten übersinnlichen Welt formuliert worden, damit aber zugleich ausgedrückt, dass sie *keine* selbstständige Welt ist. „Die innere [Welt]“ ist „damit als Erscheinung vollendet“, aber diese Vollendung ist von der Darstellung der zweiten übersinnlichen Welt als *verkehrte Welt* abhängig. (GW9, 88) Die Erscheinung ist für den Verstand „wieder die Welt der Wahrnehmung“, von der das Gesetz gänzlich unabhängig existiert, und demzufolge wird die innere Welt als „*gerade eine solche sinnliche Welt*, wie die erste, aber in der *Vorstellung*“, aufgefasst. (GW9, 91) Der sinnliche Charakter dieser inneren Welt verweist auf ihre vermeintliche Selbstständigkeit, obgleich die innere Welt sich in jeder Hinsicht als von der verkehrten Welt abhängig ergeben hat. Die innere Welt und die äußere Welt können deswegen „nicht als sinnliche Welt“, d.h. als eine selbstständige Welt, „aufgezeigt ... werden“, aber sie werden trotzdem „doch ... als eine solche sinnliche Welt [vorgestellt]“. (GW9, 91)

---

<sup>10</sup> Diese Vollendung, die zunächst bloß negativ dargestellt wird, ist in positiver Hinsicht die Aufhebung des Bewusstseins im Selbstbewusstsein. Dies heißt für Hegel letztendlich, dass das Gesetz des Gesetzes – Gesetzmäßigkeit überhaupt – nicht als objektives Naturgesetz, sondern als Gesetz einer sittlichen und moralischen Gesellschaft erscheinen muss. Im nächsten Kapitel, über Selbstbewusstsein, wird diese positive Darstellung des Gesetzes des Gesetzes erörtert.

Wenn Hegel also schreibt, dass „[a]us der Vorstellung also der Verkehrung ... die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen [ist]“, meint er, dass die beiden Welten einander nicht als *selbstständige* Welten gegenüberstehen bleiben können. (GW9, 92) Es kann nur *eine* Substanz geben, in der die vermeintlich selbstständigen Welten in einer einzigen wirklich selbstständigen Welt aufgehoben sind. Der absolute Unterschied, der soeben das Unwesen war, muss „als innerer Unterschied“ erscheinen, was heißt, dass er als der „absolute *Begriff* des Unterschiedes“ erscheinen muss. (GW9, 92, meine Hervorhebung) Das „Gleichseyn des Ungleichen“ ist nur „*rein* darzustellen und aufzufassen“, als „der *reine* Wechsel“, und nicht als eine andere Welt, was eine sinnliche Vorstellung wäre. (GW9, 92, meine Hervorhebung) Die verkehrte Welt ist deshalb in Wahrheit nicht selbstständig, sondern „das entgegengesetzte einer entgegengesetzten“, in dem „das Andere“ nicht ausgeschlossen wird, sondern „an ihm unmittelbar selbst vorhanden“ ist. (GW9, 92-3)

### 5.9 Die Vollendung des empirischen Bewusstseins im Selbstbewusstsein

Aus dem Verstandesabschnitt ergibt sich, dass das Gesetz an sich selbst notwendig sein muss, woraus folgt, dass der absolute Unterschied, d.h. der Selbst-Unterschied, *im Inneren* situiert werden muss. Die Erscheinungswelt muss gänzlich aufgehoben werden, und darf nicht noch neben der inneren Welt selbstständig existieren. Das Resultat der Reflexion über den Verstand ist deshalb, dass das sinnliche Bewusstsein, das die Substanz im Gegenstand suchte, überhaupt nichts bestimmen kann, weil die Erscheinungswelt, die es für das Absolute gehalten hat, an sich nichts ist. Stattdessen ergibt sich, dass der Selbst-Unterschied keine sich manifestierende Kraft ist, sondern ein *innerer* Unterschied, was heißt, dass er nicht Gegenstand, sondern *Subjekt* ist. In diesem Ergebnis, das nur für das reflektierende Bewusstsein ist, „sehen wir das Gesetz zur Notwendigkeit an ihm selbst vollendet“, weil „alle Momente der Erscheinung in das Innere aufgenommen sind“, was heißt, dass die Erscheinung wesentlich *für ein Subjekt* ist, das als das Wesen der Erscheinung existieren muss.<sup>11</sup> (GW9, 93)

Durch dieses Ergebnis vollendet sich das empirische Bewusstsein, weil aufgezeigt worden ist, dass das empirische Bewusstsein mit seiner Gewissheit, dass das Sein *unmittelbar* erscheint, die Substanz als das Andere seiner Selbst nimmt, wohingegen sich jetzt erwiesen hat, dass es selbst das Substanzielle sein muss. Der Versuch, die Sinnlichkeit zu bestimmen, weist auf, dass die Voraussetzung dieses Versuchs eine Selbst-Identifikation ist, und dass diese Selbst-Identifikation bereits vollzogen sein

---

<sup>11</sup> Cobben (2003a) erklärt: „In this transition, it has become clear that the identification of the laws of nature presuppose the self-identification of the scientist. The identification of quality *as* quality, i.e. the identification of quality as a supra-natural essence, refers to a self-consciousness that understands its own as the essence of all qualities.“ (Cobben 2003a, 202)

muss, um das Andere identifizieren zu können. Die Identifikation des Anderen setzt nämlich voraus, dass das Bewusstsein *weiß*, dass es sich zum Anderen *als* Anderen *verhält*, was wiederum Selbst-Identifikation voraussetzt. Zusammenfassend gesagt: Das empirische Bewusstsein setzt Selbstbewusstsein voraus. Indem die Reflexion über den Verstand lernt, dass der Selbst-Unterschied nicht zu objektivieren ist, leitet dieses Resultat in die neue subjektive Gewissheit über, dass nicht der Gegenstand, sondern das Subjekt das Wesen der Wirklichkeit ist. Im Übergang zum Selbstbewusstsein vollzieht Hegel also die Wende zum Subjekt, obgleich diese bei ihm nicht sofort zu einem *transzendentalen* Ich führt, das sich durch die Sinnlichkeit beschränkt, und selber sie beschränkend, *weiß*, sondern einem Subjekt, das seiner sinnlichen Natur *nicht* unmittelbar gewiss ist, wie bei Kant, sondern es muss erst durch Erfahrung lernen, dass es auch sinnlich ist. Diese Entwicklung nachzuvollziehen ist die Aufgabe der phänomenologischen Reflexion über die Erfahrung des Selbstbewusstseins.

Am Ende des Verstandesabschnitts weist Hegel bereits darauf hin, dass das Subjekt, das zunächst in einer unreflektierten und widersprüchlichen Form als die subjektive Gewissheit des Selbstbewusstseins seiner Selbst, d.h. als *das Ich*, erscheinen wird, nicht als irgendein transzendentes Subjekt im Sinne Kants zu denken ist, sondern ausdrücklich als die *Substanz, die als Subjekt gedacht werden muss*. Also in der „Unendlichkeit“, durch die wir „das Gesetz zur Nothwendigkeit an ihm vollendet [sehen]“, ist „der absolute Begriff“ vorhanden, wodurch wir wissen, dass die Substanz keine Natur ist, sondern Begriff, d.h. Subjekt, aber sie ist dieser Begriff erst *substanziell* als „das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt“. (GW9, 93-4) Hegels Rückgriff auf das Leben ist am allerwenigsten metaphorisch oder beispielhaft zu verstehen, sondern er will damit gerade zum Ausdruck bringen, dass der Begriff erst als *Begriff des Lebens* als eine unendliche Form, und also als Absolutes, sinnvoll ist. Hegel verabsolutiert deshalb nicht den Begriff aus dem Nichts, sondern er betont, dass der Begriff nur absolut ist, indem dieser als die innere Einheit des Lebens gedacht wird.

Im Geiste von Kants Transzendental-Philosophie ist diese Bedeutung des Begriffs vielleicht als eine Beschränkung zu erfahren, die sein Absolutsein gerade *nicht* adäquat ausdrücken würde, aber Hegel, für den Kants Begriffe leere Abstraktionen sind, denkt hier in einer ganz anderen Richtung, weil für ihn gerade wichtig ist, dass der Begriff *wirklich* ist. Erst als die innere Einheit des Lebens, selbst wenn dieses Leben wesentlich ein Moment der *Endlichkeit* an sich hat – und es wird sich herausstellen, dass dies der Fall ist –, kann der Begriff als etwas Absolutes aufgezeigt werden, und erst als diese Einheit können wir begreifen, warum die Unendlichkeit nur *Form* ist: Dass die Einheit wesentlich Begriff, d.h. *Subjekt*, ist, heißt nämlich, dass diese Einheit nicht zu objektivieren ist, was wiederum nicht als eine Beschränkung aufzufassen ist, weil das Objektivierte immer auch das Beschränkte, letztendlich: das endliche Dasein des Absoluten, ist; also dasjenige, was nicht zu objektivieren ist, sondern sozusagen jede Objek-

tivität übersteigt, ist als diese Negativität für uns das einzige, das sinnvoll als ein Abso-lutes gedacht werden kann.

Diese These Hegels kann eigentlich Kant nicht sinnvoll gegenübergestellt werden, weil, obgleich sie eine Kritik an Kant beinhaltet, diese Kritik lautet, dass Kants Transzendental-Philosophie an die absolute Voraussetzung gebunden ist, dass das Erkenntnis-subjekt über seine eigene Beschaffenheit Klarheit bekommen kann. Mit anderen Worten, indem Hegel die Substanz als Subjekt denken will, will er dasjenige Subjekt denken, das die kopernikanische Wende der Philosophie, die ein historisches Ereignis ist, vollzieht, damit den eigentlichen Zweck dieser Wende verwirklichend. Das heißt eigentlich, dass Hegel ein *reflektiertes* Subjekt aufzeigen will, während Kants Subjekt-begriff wesentlich *unreflektiert* bleibt, aber es geht im Grunde um dasselbe Subjekt, nämlich das moderne Erkenntnis-subjekt, das die Wende zum Subjekt vollzogen hat.<sup>12</sup> Auf diese Weise können wir ebenso verstehen, in welchem Sinne die unendliche Form, der Begriff, Voraussetzung des empirischen Bewusstseins ist. Indem Hegel die Einheit von Einheit und Unterschied denken will, will er diese Einheit als „das *Entzweyen*“ selber denken, also „jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied“, was heißt, dass im adäquaten Ausdruck dieser Einheit „schon das *Andere* mit ihm zugleich ausgesprochen“ wird. (GW9, 95) Das Andere, das in der Einheit *unmittelbar* ausgedrückt werden muss, kann jedoch nicht „das Gegentheil *eines andern*“ sein, sondern es muss „das *reine Gegentheil*“, d.h. dasjenige Gegenteil, das „an ihm selbst das Gegentheil seiner“ ist, sein. (GW9, 95)

Ein solches Wesen, also ein Subjekt, das mit *diesem* Unterschied *behaftet* ist, *das* ist die Voraussetzung der Kantischen Transzendental-Philosophie. Ein „reines sich selbst gleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat“, hat für Hegel nichts mit menschlicher Subjektivität zu tun, demzufolge ist die Frage, „wie aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm *heraus* der Unterschied oder das Andersseyn komme“, für ihn eine dermaßen unsinnige Frage, dass er uns sogar warnt, „das Gequäle mit solcher Frage“ nicht „für die Philosophie anzusehen“. (GW9, 95) An dieser Stelle zeigt sich nicht nur unlegbar, dass für Hegel die *Differenz* eine absolute Bedeutung hat, sondern dadurch auch die *wahre* Einheit des Subjekts, also die Selbstständigkeit des transzendentalen Ichs, die Kant nicht adäquat ausdrücken konnte; nämlich, dass die „Einheit, von dem gesagt zu werden pflegt, daß der Unterschied nicht aus ihr herauskommen könne“, in der Tat weder bloß das transzendente Ich, noch bloß dessen reiner Gegenstand, das Ding an sich, sondern unmittelbar die Einheit beider sein muss, aber diese erst als *Abstraktion*, d.h. als „nur das Eine Moment der Entzweyung“, ist. (GW9, 95)

Dasjenige, was wir dadurch letztlich begreifen, ist, *was Abstraktion ist*: „sie ist die Abstraktion der Einfachheit, welche dem Unterschiede gegenüber ist“. (GW9, 95)

---

<sup>12</sup> Wie gesagt, ich meine nicht, dass Hegel selber zu dieser, nuancierteren, Kritik an Kant kommen konnte, weil er Kants Auffassung der Beziehung von Verstand und Ding an sich systematisch zu naiv vorstellt.

Da diese Abstraktion jedoch *an sich* dieses ‚Gegenüber-Sein‘ ist, erweist sich, dass es eine *relative* Gegenübersetzung bezeichnet, demnach ist die Einheit an sich „ein *negatives*“ und „ein *entgegengesetztes*“, also wesentlich die Einheit von demjenigen, dessen Entgegengesetztes sie ist. Das Wesentliche der Einheit, die in der Abstraktion zum Ausdruck kommt, ist, dass diese Einheit nicht unmittelbar zu bestimmen ist, sondern die Vermittlung oder das Negative ist, was heißt, dass die substanzielle Einheit rein für sich, d.h. als reine Einheit oder selbstständiges Ich, kein Bestehen hat, sondern nur aufgehobener Unterschied, also Begriff *des Lebens*, existiert und dadurch absolut ist. Hegels Substanzbegriff hat deshalb nichts mit irgendeinem absoluten, unterschiedslosen Seiendheit, die sich aus sich selbst hervorbringt, zu tun, sondern der Substanzbegriff ist absolut, weil er ausdrückt, was das Sein *an sich* ist, nämlich *Leben*.<sup>13</sup>

Dass der Begriff das Wesen des Lebens ist, ist wiederum nicht so zu verstehen, als ob der Begriff die *Ursache* des Lebens wäre – eine solche Denkart ist für Hegel gerade unsinnig –, sondern das Leben ist an sich Begriff, weil im Begriff das Leben *als* Leben, d.h. als eine durch keine Verwirklichung erschöpfte Potenzialität, zum Ausdruck kommt. Die eigentliche, unreflektierte Voraussetzung der Kantischen Transzendental-Philosophie ist daher das *Leben* des Bewusstseins, das am Ende der Phänomenologie des Bewusstseins „gesetzt“ wird, „als das, welches die Entgegensetzung an ihm hat“. Diese Einheit, die dadurch gesetzt wird, ist die *Voraussetzung* des Bewusstseins, daher sagt Hegel eben auch, dass „diese absolute Unruhe des reinen sich selbst Bewegens ... zwar schon die Seele alles bisherigen gewesen [ist], aber im Innern erst ist sie frey hervorgetreten“. (GW9, 96) Hierdurch verstehen wir eben nicht, was diese Seele an sich ist, weil wir zwar einsehen, dass diese Einheit des Bewusstseins das Selbstbewusstsein ist, aber nicht, was dieses Selbstbewusstsein ist; dass es *Leben* sein muss, ist wohl gesetzt worden, aber noch nicht begriffen – erst die Phänomenologie des Selbstbewusstseins, welche zunächst zu erörtern ist, wird dies einsichtig machen.

---

<sup>13</sup> Dass Hegel schon an dieser Stelle erwägt, dass das Bewusstsein ein Lebendiges sein muss, ist systematisch und begrifflich richtig, aber der Präsentation nach verwirrend, weil die absolute Einheit von Selbstbewusstsein und Leben, die Wahrheit des Begriffs, welche hier als Voraussetzung bloßgelegt wird, am Anfang des Kapitels über das Selbstbewusstsein, also in der subjektiven Gewissheit seiner Selbst, wieder verschwunden ist. Es muss grundsätzlich erst *durch* die Reflexion über die Erfahrung des Selbstbewusstseins seiner Selbst für uns werden, dass die Einheit des Selbstbewusstseins an sich diese Einheit von Selbstbewusstsein und Leben, d.h. von Geist und Körper, ist. Der als Subjekt verstandene absolute Begriff, auf den Hegel am Ende des Bewusstseinskapitels Rücksicht nimmt, nimmt eigentlich schon Rücksicht auf das Resultat des Selbstbewusstseinskapitels, und erscheint deswegen am Anfang dieses Kapitels nur auf einseitige Weise.





## Kapitel 6

### Das Selbstbewusstsein

#### *A. Über die Gewissheit seiner Selbst*

##### 6.1 Einleitung

In Kapitel 4 haben wir gesehen, dass Hegels beabsichtigte Darstellung der Substanz als Subjekt heißt, dass die unendliche Form des Wissens als die Einheit von Geist und Körper erfasst werden muss, weil auf diese Weise einsichtig wird, dass der absolute Begriff der Begriff der Endlichkeit ist, weil darin das, was etwas an sich ist, als solches erkannt wird, nämlich als etwas Endliches. Am Ende des 4. Kapitels habe ich darauf hingewiesen, dass diese Einheit nur als ein gesellschaftlicher Organismus wirklich sein kann – ohne dies dort weiter zu erklären. (Kap. 4.9; vgl. Cobben 2009, 58-9) Im Allgemeinen handelt es sich deshalb um diejenige Bewegung der Transzendenz, welche die spekulative Dialektik überhaupt begründen kann, nämlich der Transzendenz des Begriffs gegenüber seinem substanziellen Inhalt, der bisher als die Abhängigkeit des absoluten Subjekts von seinem endlichen Körper einerseits, und vom gesellschaftlichen Organismus andererseits bestimmt ist. In diesem Kapitel soll gezeigt werden, dass es eigentlich um *eine* Abhängigkeit geht, nämlich die Abhängigkeit des Selbstbewusstseins von der Natur, und dass absolute Erkenntnis als Begriff dieser Abhängigkeit, d.h. als begriffene Endlichkeit, möglich ist, was eben auch der adäquate Begriff des *Geistes* ist.

Aus dem 5. Kapitel hat sich erstens ergeben, dass das Subjekt in der *sinnlichen Gewissheit* erfährt, auf sich selbst zurückgeworfen zu werden, weil es ihm nicht gelingt, ein Sein zu bestimmen, wodurch zwar das Moment der Subjektivität eigentlich schon vorhanden ist, wenngleich nur als *aufgehobener Unterschied* und nicht als Subjekt, das also auch *für uns* noch eine implizite Voraussetzung ist. (Vgl. Kap. 5.3) Deshalb war nicht das subjektive Setzen die neue subjektive Gewissheit, wie Siep meinte, sondern bleibt das Bewusstsein empirisch in dem Sinne, dass es die Substanz immer noch als Gegenstand vorfinden will. Diese neue subjektive Gewissheit war die der *Wahrnehmung*, die den aufgehobenen Unterschied *unmittelbar*, d.h. sinnlich, als die Einheit von

Einheit und Vielheit bestimmen wollte. Es gelingt dem wahrnehmenden Bewusstsein gleichwohl nicht, den Unterschied unmittelbar zu bestimmen, weil dieser entweder als Einheit, d.h. als das Eins, oder als Vielheit, d.h. als das Auch, jedoch niemals *als* Unterschied erscheint. Daraus ergab sich für uns, dass die Einheit des Unterschieds nur als das Moment des *Umschlags* von Eins und Auch vorhanden ist, also als *durch* und *von sich* unterschieden, d.h. als *Selbst-Unterschied*, erscheinen muss. (Vgl. Kap. 5.7)

Die Erscheinung des Seins als Selbst-Unterschied war die neue subjektive Gewissheit des Bewusstseins, die Hegel als die Gewissheit des Verstandes bezeichnete. Eben diese Gewissheit gehört noch zum empirischen Bewusstsein, weil der Verstand meint, dass die Substanz als *Natur*, die er als Spiel der Kräfte auffasst, identifiziert werden kann. Wir haben gesehen, dass Hegel darauf hinweist, dass in dieser Gewissheit des Verstandes die Substanz bereits als Begriff aufgefasst wird, aber da dieser Begriff nicht unmittelbar als Natur erscheinen kann, gelingt es dem Verstand nicht, den Begriff als Begriff, und daher ebenso wenig den Selbst-Unterschied als Selbst-Unterschied, auszudrücken. Stattdessen ergab sich für uns, dass dieser Selbst-Unterschied als ein übersinnliches Gesetz des Gesetzes bestimmt werden muss, wozu der Verstand aufgrund seiner Gewissheit, dass der Begriff als Gegenstand aufgezeigt werden soll, nicht im Stande ist. Dieses negative Resultat ist die Vollendung des empirischen Bewusstseins, was heißt, dass diese phänomenologische Reflexion über den Verstand zu einer neuen subjektiven Gewissheit führt, die dem empirischen Bewusstsein als solchem entgegengesetzt ist, nämlich die *Gewissheit seiner Selbst*.

Die Gewissheit seiner Selbst ist die erste subjektive Gewissheit des *Selbstbewusstseins*, also die Substanz wird nicht mehr als Gegenstand, sondern als das, was es *an sich* ist, nämlich *Subjekt*, aufgefasst. Die Gewissheit seiner Selbst ist jedoch nicht die adäquate Auffassung des Subjekts, d.h. sie ist sich des Subjekts nicht *als* Subjekt gewiss, weil in der unmittelbaren Gewissheit seiner Selbst nicht zum Ausdruck kommt, dass die Reflexion des Bewusstseins die Voraussetzung des Selbstbewusstseins ist, also dass das Selbstbewusstsein an sich das aufgehobene Bewusstsein ist. Die Wahrheit des Selbstbewusstseins, aufgehobenes Bewusstsein zu sein, *widerspricht* seiner Gewissheit, unmittelbares und absolutes Dasein, d.h. Substanz, zu sein, die deshalb nicht zur Wahrheit geführt werden kann. Es geht im Selbstbewusstseinskapitel deswegen im Grunde darum, dass es, wie beim Bewusstsein, auch hier einen Widerspruch gibt, nämlich den Widerspruch des Selbstbewusstseins, der gelöst werden muss, um die Wahrheit des Selbstbewusstseins, vom Bewusstsein abhängig zu sein, ausdrücken zu können.

Die Reflexion über die Erfahrung des Bewusstseins führt also zu einem näheren Verständnis der Frage, wie die Substanz als Subjekt gedacht werden kann, weil sich aus dieser Reflexion nämlich ergibt, dass das Bewusstsein einerseits das Selbstbewusstsein, und andererseits das Leben voraussetzt. Daraus folgt, dass die substanzielle Einheit von Geist und Körper, die Hegel als Subjekt denken will, als die Einheit von Selbstbewusstsein und Leben gedacht werden muss. Dass das Selbstbewusstsein nur auf

diese Weise substanziell sein kann, ist jedoch keineswegs evident, sondern wir wissen es nur durch die Reflexion über die Erfahrung des Bewusstseins. Das natürliche Bewusstsein, das jetzt Selbstbewusstsein geworden ist, kann bloß das Resultat dieser Reflexion zum Ausgangspunkt nehmen, also seine neue subjektive Gewissheit ist, dass sein Selbst, das als das Negative der Natur gegenübersteht, unmittelbar das Wesen, die Substanz selber, ist, also es meint, vollkommen unabhängig von der Natur wirklich zu sein. Diese subjektive Gewissheit beschreibt Hegel als das „Ich bin Ich“, eine Formulierung, die verweist auf Fichtes Philosophie, insbesondere die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), aber auch Elemente von Kants transzendentalen Ich und Descartes' *res cogitans* in sich trägt. (GW9, 103) Dasjenige, was diese Vorstellungen philosophisch miteinander verbindet, ist, dass sie das Subjekt als Etwas *gegenüber* der Natur auffassen.

Wenn Hegel später in seiner *Logik* schreibt, dass „jene endliche Bestimmtheit, in der die Form als Ich, Bewußtseyn ist, noch abgestreift werden [musste]“, so formuliert er noch mal eindeutig, was das Problem des Ichs ist, nämlich dass es die unendliche Form, das Absolute, nicht adäquat ausdrücken kann. (GW21, 32) Aus welchem Grund, d.h. welchem bestimmten Widerspruch, das Ich kein adäquater Ausdruck der Substanz als Subjekt ist, erweist sich im Selbstbewusstseinskapitel der *Phänomenologie*. Der Widerspruch des Selbstbewusstseins ist deshalb als der Widerspruch des Ichs aufzufassen, was heißt, dass die Gewissheit seiner Selbst nicht zur Wahrheit geführt werden kann, weil das Subjekt, das sich als Ich auffasst, meint, unabhängig von der Natur existieren zu können, obgleich es nur sinnvoll als *Begriff*, d.h. als Subjekt, das an sich Negation *der Natur* ist, gedacht werden kann, und also nichts anderes *als* aufgehobene Natur ist. Das absolute Subjekt kann daher kein Ich sein, weil letzteres die Natur nicht als ein notwendiges Moment seines Daseins weiß. Die Erfahrung, die das natürliche Bewusstsein, das jetzt Selbstbewusstsein ist, machen wird, ist deshalb, dass die Natur nicht etwas Unwesentliches ist, sondern zu seinem Wesen gehört.

Die Weise, in der Hegel die systematische Problematik des Selbstbewusstseins erörtert, kann durch unsere bisherigen Auseinandersetzungen mit Kant und Hegel vielleicht widersinnig anmuten, weil ich immer hervorgehoben habe, dass die Beziehung des Subjekts auf die Natur einen *kontingenten* Charakter hat, der für die Möglichkeit jeder Objektivität grundlegend ist, aber den das Subjekt gerade transzendieren sollte. Jedoch habe ich damals auch schon darauf hingewiesen, dass dasjenige, was für Kant die Beschränkung des transzendentalen Ichs war, nämlich dass dieses Ich sich nur in Bezug auf die endliche Natur verwirklichen kann, für Hegel die positive und absolute Wahrheit dieses Ichs ist, in welcher der Gegensatz von Subjekt und Ding an sich überwunden sein soll. Vom kontingenten Charakter der Beziehung von Ich und Natur muss deswegen keineswegs abgesehen werden, sondern gerade im Gegenteil: Dieser Charakter muss als solcher für das Subjekt selber zum Ausdruck kommen, weil ihn zu wissen sein *absolutes* Wissen ist.

Das absolute Subjekt ist deshalb in der Tat kein Ich, sondern ein Subjekt, das zwar weiß, dass es als eine kontingente Wirklichkeit, d.h. als objektives Dasein, existieren muss, aber niemals in einer solchen Wirklichkeit adäquat, im Sinne von *vollkommen*, seine Eigenart, sein an sich Unbestimmt-Sein, vollständig ausdrücken kann. Das heißt, dass das Subjekt durch keine bestimmte Wirklichkeit beschränkt werden kann, sondern an sich eine unendliche, gleichwohl – im absoluten Sinne – durch diese endliche Daseinsweise mitbestimmte Potenzialität ist, die sich auf eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Wirklichkeiten, die ja alle endlich sein müssen, verwirklichen kann. Im Selbstbewusstseinskapitel will Hegel grundsätzlich aufzeigen, dass ein solches Subjekt, das sich *an sich* auf eine endliche Weise verwirklichen muss, kein ‚*Ich bin Ich*‘ ist, sondern die Einheit von Geist und Körper, die als *gesellschaftliches Leben* wirklich ist.<sup>1</sup>

## 6.2 Das Ich

Die Gewissheit seiner Selbst, die durch das natürliche Bewusstsein anhand der Erfahrung geprüft wird, und deren Resultat für das reflektierende Bewusstsein, nämlich dass diese Gewissheit ein Widerspruch ist, muss, wie die vorherigen Gewissheiten, erst aus einem philosophischen Standpunkt heraus konstruiert werden. Aus der bestimmten Negation des Bewusstseins ergibt sich, dass die Substanz zunächst als Subjekt bestimmt werden muss, aber welche positive Bestimmung dieses Subjekts haben muss, ist aus dem negativen Resultat nicht abzuleiten. Das, was wesentlich in der Gewissheit seiner Selbst auf jeden Fall zum Ausdruck kommen muss, ist, wie gesagt, dass die Substanz

---

<sup>1</sup> Vgl. Cobben (2009), der die *Phänomenologie* nicht nur als „a systematic philosophical attempt to develop the unity between mind and body“ charakterisiert, sondern auch erörtert, dass „the immediate unity between mind and body“ im Herr-Knecht-Verhältnis thematisch ist, weil „Hegel makes use of the metaphor of the *lordship/bondsman relation*: The lord represents the mind that also has a body; the bondsman represents the body that also has a mind“. (Cobben 2009, 1-2) Für Cobben ist es „not just a matter of changing terms“, dass Hegel gerade diese Metapher aussucht, weil sie die Einsicht ausdrückt, dass „the adequate unity between mind and body can only be conceived of at the level of society“, welche nicht so sehr Hegels Erfindung, sondern eher die Wiederaufnahme eines grundlegenden „Aristotelian insight“ ist, nämlich dass „the human self, the *animal rationale*, essentially is a social self, a self that lives in the framework of a state“. (2) Dass bei Hegel Erkenntnistheorie und soziale Praxis zutiefst miteinander verknüpft sind, wird keine ernsthafte Hegel-Interpretation leugnen, aber der Einengung meiner Studie auf das erkenntnistheoretische Problem zufolge, wie wir dieses in Kants *Kritik der reinen Vernunft* vorfinden, wo das Praktische nur als Endzweck, als die Sphäre, in der den Gegenständen der Metaphysik letztendlich Bedeutung gegeben werden kann, gesetzt wird, aber in der theoretischen Reflexion selber keine explizite Rolle spielt, kann ich dieses gesellschaftliche Leben nur thematisieren, insofern es unmittelbar relevant für das erkenntnistheoretische Problem ist. Jedes Verfehlen einer solchen Relevanz würde sofort zu Recht den Gedanken hervorrufen, dass doch auch Kant sehr viel und Wichtiges über praktische Verhältnisse, soziale, sittliche und moralische, geschrieben hat. Aber insofern es *bloß* das erkenntnistheoretische Problem betrifft, oder vielmehr die empirische Grundlage, auf der Kant seine Theorie der reinen Vernunft gebaut hat, statt die Einheit von Geist und Körper als Grundlage jeder möglichen Erkenntnis zu entwickeln, spielt die praktische Philosophie Kants – außer, selbstverständlich, als Endzweck der theoretischen Vernunft – keine bedeutsame Rolle.

*unabhängig von der Natur* existiert. Die einfachste Form der subjektiven Gewissheit, dass die Substanz Subjekt ist, ist also die Gewissheit, dass die Substanz ein Begriff ist, der rein für sich, d.h. als eine reine Identität mit sich, existiert. Hegel bezeichnet eine solche Auffassung als ‚*Ich bin Ich*‘ als die Substanz, die ein Ich ist, was deshalb keineswegs auf das alltägliche Ich verweist, sondern auf die philosophische Vorstellung des Ichs, also das Prinzip der Identität mit sich überhaupt.

Hegel verweist darin einerseits auf die Geschichte der modernen Philosophie, vor allem Descartes, Kant und Fichte, andererseits aber kümmert er sich in der *Phänomenologie* nicht um eine historisch adäquate Darstellungsweise, sondern er vermischt die unterschiedlichen Perspektiven, um sie für sein eigenes philosophisches Programm funktionell zu machen. Das heißt, dass das Ich bloß ein Beispiel aus der Geschichte der Philosophie ist, durch das wir, als reflektierendes Bewusstsein, uns bei der Gewissheit seiner Selbst, das in Hegels Terminologie als das abstrakte Subjekt oder das reine Für-sich-Sein zu bezeichnen ist, etwas vorstellen können. In meinen Überlegungen über Hegels ‚*Ich bin Ich*‘ in der *Phänomenologie* versuche ich, Hegels Ausgangspunkt treu zu bleiben, aber gleichzeitig dieses ‚*Ich bin Ich*‘ zugleich in Diskussion mit Kant zu lesen, also meine philosophiegeschichtlichen Bemerkungen beabsichtigen, diese Diskussion überzeugend zu führen, ohne dabei das grundlegende erkenntnistheoretische Problem, das immer noch ungelöst vor uns liegt, aus den Augen zu verlieren.

Systematisch ist Hegels Absicht, den Widerspruch, der jeder Vorstellung des Subjekts als Ich zugrunde liegt, aufzuzeigen. Das heißt, dass das Subjekt als Ich nicht das selbstständige Sein ist, das es zu sein meint, weil es meint, von der Natur abhängig zu sein, wogegen es in Wahrheit *an sich* Negation der Natur ist, eine *bestimmte* Negation oder Aufhebung, die also vom Aufgehobenen abhängig ist. Aus dem Grund, dass das Ich ein inadäquater und unvollkommener Ausdruck des Subjekts ist, verknüpft Hegel das ‚*Ich bin Ich*‘ mit der ‚*Begierde überhaupt*‘, die freilich als die Form der Unvollkommenheit überhaupt aufgefasst werden kann. (GW9, 104) Die Kennzeichnung des Subjekts, das sich als Ich gewiss ist, als Begierde drückt deshalb nicht die natürliche Bedürftigkeit des Subjekts als organisches Wesen aus, was selbstverständlich ein *positives* Verhältnis zur Natur wäre; im Gegenteil, die Begierde ist das rein *negative* Verhältnis zur Natur. Das als Begierde aufgezeigte philosophische Ich ist sozusagen der Begriff in der Form der Unvollkommenheit, weil in ihm sein Gegenstand, das Leben, noch nicht *als* Gegenstand, d.h. *als* Leben, – letztendlich: die Endlichkeit noch nicht als Endlichkeit – ausgedrückt wird.

### 6.2.1 Das ‚*Ich bin Ich*‘

Das als Ich vorgestellte reine Für-sich-Sein, das sich unmittelbar als Substanz gewiss ist, erfasst Hegel als „das Wissen als ruhige Einheit“, was heißt, dass „der Gegenstand dem Begriffe entspricht“, d.h. die Ungleichheit von Begriff und Gegenstand ist aufgehoben, weil in der Gewissheit seiner Selbst das Subjekt *sich selbst* als die unmittelbare

Einheit von Begriff und Gegenstand setzt. (GW9, 102) Diese Gewissheit setzt also ein Wissen, das „für das Wissen selbst“ ist, weil der Begriff unmittelbar die Einheit des Gegenstandes ist, demnach sind Begriff und Gegenstand nicht länger äußerlich aufeinander bezogen, sondern *innerlich eins*. (GW9, 102) Der Begriff *ist* „die Bewegung des Wissens“ und im Verhältnis zum Gegenstand, der von ihm unterschieden ist, unterscheidet das Selbstbewusstsein „*nur sich selbst* als sich selbst von sich“, wodurch „ihm der Unterschied, *unmittelbar* als ein Andersseyn *aufgehoben* [ist]“. (GW9, 102-3) Auf diese Weise ist das ‚*Ich bin Ich*‘ in der Tat eine subjektive Gewissheit des *Selbstbewusstseins*, weil es der substanzielle Selbst-Unterschied, das Bei-sich-Sein überhaupt, welches das sinnliche Bewusstsein noch vergeblich in der Natur suchte, obschon auf inadäquate Weise, als Subjekt auffasst.

Wenngleich das Subjekt, das sich als Ich gewiss ist, sich als die Bewegung des Wissens auffasst, ist in der unmittelbaren Einheit von Selbstsein und Anderssein jeder Unterschied aufgehoben, d.h. der Unterschied ist kein Unterschied, woraus folgt, dass die Bewegung als solche aufgehoben ist. Das Ich ist deshalb eine „bewegungslose Tautologie“, welche das Gegenteil seiner Gewissheit, reine Bewegung zu sein, ist, weil „der Unterschied“, der gerade zum Ausdruck kommen müsste, als Ich nicht „die Gestalt des *Seyns*“ hat. (GW9, 103) Zu diesem Ergebnis ist auch Kant gelangt, welches sogar im transzendentalen Ich seinen Niederschlag findet, da Kant ausdrücklich betont, dass die Selbstständigkeit des Ichs kein Bei-sich-Sein, d.h. kein Ding an sich, ist. Hegels Versuch, das Subjekt als Bei-sich-Sein zu denken, leugnet deshalb keineswegs dieses Ergebnis, sondern versucht hingegen, dessen wirkliche Konsequenz aufzuzeigen, nämlich, dass der Versuch, die Selbstständigkeit eines solchen Ichs zu denken, unvermeidlich zum Widerspruch führt.

Da die Gewissheit seiner Selbst das Ich als eine Substanz, ein Bei-sich-Sein, auffasst, hat Hegel vermutlich nicht bloß Kants transzendentes Ich, sondern auch Descartes’ *cogito* vor Augen. Descartes bestimmt das Ich nämlich sehr wohl als „eine wahre und wahrhaftig existierende Sache“, die er „eine denkende Sache“ nennt. (Descartes 1641, 77) Anders als für Kant steht für Descartes das Selbstbewusstsein also nicht gegenüber dem Bei-sich-Sein, sondern es ist selbst Substanz. Das *cogito* ist jedoch nicht als eine adäquate Substanz im Hegelschen Sinne aufzufassen, weil es sich von einer anderen Substanz, der ausgedehnten Materie (*res extensa*), unterscheidet, was heißt, dass sich Geist und Körper substanziell unterscheiden, dem zufolge Descartes nicht nur die Beziehung von Geist und Körper nicht mehr mit Notwendigkeit denken kann, sondern ebenso wenig Substanz überhaupt, d.h. im absoluten Sinne, denken kann.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Die Einsicht, dass die Substanz nur als die Einheit von Denken und Materie aufgefasst werden kann, entlehnt Hegel Spinozas *Ethica* (1678). Diese von Spinoza hervorgehobene Einheit von Denken und Materie darf jedoch nicht mit der Einheit von Geist und Natur, wie Hegel sie darstellen will, verwechselt werden. Spinoza fasst die Substanz letztendlich als eine *sich selbst verursachende Natur* auf, also als ein schlechthin positives Sein, in dem das Moment der Subjektivität oder Negativität gar keine Rolle spielt, was in der berühmten The-

Hegels These, dass Substanz nur als die Einheit von Geist und Natur gedacht werden kann, beansprucht deswegen, dass Geist und Natur nicht unterschieden werden können, weil es keinen Sinn hat, über einen Geist ohne einen Körper zu sprechen. Im Lichte der Tatsache, dass diese Körperlichkeit oder Sinnlichkeit – obgleich sie bisher noch keine positive Bestimmung hat – als Resultat des Phänomenologie des empirischen Bewusstseins negativ bereits vorhanden ist, wäre es hilfreich zu erörtern, dass die empirische Philosophie schon eine vergleichbare Kritik an Descartes kennt. Hume beschreibt nämlich einen notwendigen Bezug des Subjekts auf die Natur, die Hume als einen „natural instinct or prepossession“ auffasst, indem er meint, dass „The Cartesian Doubt“ „a species of scepticism“ ist, bei der es unmöglich ist, „to be attained by any human creature“, weil „we always suppose an external universe, which depends not on our perception“. (Hume 1748, 97-8) Diese Natur erfasst Hume als ein Ding an sich, d.h. etwas Absolutes, weil die „external universe ... would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated“, aber wenn die Natur so bestimmt wird, widerspricht sie dem Bezug zu ihr, dem natürlichen Instinkt, und wird es sinnlos „to repose faith in their senses“, was im Bewusstseinskapitel eben auch aufgezeigt wurde. (98)

Diese Notwendigkeit der Natur als etwas, das der *Subjektivität* des Seins überhaupt entgegengesetzt ist, ist dasjenige, was dem Cartesianischen *cogito* entgegengesetzt werden muss, statt der für Descartes ebenso intellektuellen Idee des *res extensa*; obgleich selbstverständlich nicht als ein natürlicher Instinkt, sondern als das negative Resultat der Widerlegung der empirischen Philosophie, also die Natur, die als das Nicht-Subjektive nur inadäquat vorgestellt wird. Die Vorstellung des Subjekts als ein Ich sucht das Substanzielle zwar nicht mehr in der Natur, bleibt aber an die Entgegensetzung von Subjekt und Natur gebunden. Auch Kant bestimmt das Sein als Ding an sich, als etwas, das nicht mit Subjektivität behaftet ist. Das Kantische Erkenntnissubjekt bezieht sich nämlich auf das Ding an sich nur rein, insofern es vollständig von seiner Subjektivität abstrahiert, was heißt, dass es das Ding an sich ausschließlich in einer von seiner Subjektivität überhaupt unterschiedenen Anschauungsweise erkennen kann. Genau wie Descartes, Spinoza und Hume kommt Kant über den Gegensatz von Subjekt und Sein nicht hinaus; und dieser Gegensatz ist für Hegel der Widerspruch des Selbstbewusstseins, mit dem das Ich überhaupt behaftet ist.

Obgleich Humes stimmige Kritik an Descartes also nicht auf Kant angewandt werden kann, weil das transzendente Ich keine substanzielle Bedeutung hat, sondern bloß die unbestimmte und negative Möglichkeitsbedingung jeder möglichen Erfahrung eines ‚external universe‘ ist, und Kant auch schon versuchte, diesen Widerspruch des Empirismus zu lösen, ist Hegels Auffassung des Ichs als die inadäquate, widersprüchliche Form der als Subjekt gedachten Substanz doch als eine Kritik am transzendentalen

---

se, dass Gott und Natur dasselbe ist, zum Ausdruck kommt. Spinozas Substanzphilosophie ist deshalb mit der Gewissheit des Verstandes, dass die Substanz Natur ist, zu vergleichen.



Ich zu verstehen, weil auch Kant am Gegensatz von Subjekt und Ding-an-sich festhält. Die Auseinandersetzung mit Hume und Spinoza (in letzterer Fußnote) war nötig, um einsichtig zu machen, dass Hegel die Einheit von Subjekt und Sein nicht als die *Auflösung* jeder Subjektivität im Sein, wie Hume und Spinoza auf unterschiedliche Weisen meinen, denkt, sondern im Gegenteil aufzeigt, dass diese Gewissheit als solche ein Widerspruch ist, und Kants Transzendental-Philosophie, indem er das Subjekt als das Nicht-Sein überhaupt auffasst, immer noch diese Gewissheit voraussetzt. Mit anderen Worten, wo Kant die Transzendenz des Subjekts als etwas *Übersubjektives* denken will, will Hegel die Transzendenz als die Tätigkeit des Subjekts *par excellence* denken, das heißt, das Transzendieren *ist* die Weise, auf die das Subjekt erst wirklich ist.

Das Ich kann deshalb nicht als Substanz erfasst werden, weil es sich vom Sein unterscheidet: Es muss neben dem Sein und der Natur existieren, oder es existiert gar nicht. Zugleich ist das Ich von der Natur abhängig, weil es nichts anderes als ihre Abstraktion ist; dass es der Natur negativ gegenübersteht, kennzeichnet es durchaus, und demzufolge ist das Ich abhängig von dem, wovon es meint, vollkommen unabhängig existieren zu müssen. Die Gewissheit seiner Selbst führt deshalb unvermeidlich zum Widerspruch. Das Ich ist deshalb eine unvollkommene oder endliche Form des Subjekts, nicht weil es bloß die Form eines endlichen Subjekts ist, sondern weil es *als Form* unvollkommen ist; also sie drückt überhaupt nichts über das Subjekt aus. Wenn Hegel deswegen das ‚*Ich bin Ich*‘ als *Begierde* auffasst, so zeigt er keine (beschränkte) Daseinsweise auf, sondern einen Widerspruch, eine vermeintliche Daseinsweise, die gar keine für uns sinnvolle Daseinsweise ist.

### 6.2.2 Der Widerspruch der Begierde

Aufgrund dieser Überlegung ist einsichtig geworden, dass die Begierde die Gestalt des *rein negativen* Bezugs auf die Natur ist, in der das Selbstbewusstsein seine subjektive Gewissheit, ein Ich zu sein, versucht zur Wahrheit zu führen, was aber unmöglich ist, weil das Selbstbewusstsein an sich von der Natur abhängig ist. Houlgate suggeriert deswegen zu Unrecht, dass die Begierde ein positives Verhältnis zur Natur hat, wenn er meint, dass die Begierde „does not merely consist in the self-awareness that accompanies all consciousness of objects“, sondern „consists, rather, in being wholly preoccupied with and absorbed by itself, and it sees the objects as little more than the means to reinforce and deepen its sense of itself“.<sup>3</sup> (Houlgate 2005, 68) Cobben dagegen weist

---

<sup>3</sup> Vielleicht hat Houlgate sich für seine Interpretation, dass die Begierde nicht mit dem transzendentalen Ich zu vergleichen ist, durch Hegels Bemerkung in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, dass der Ausdruck: „Ich soll ‚begleiten‘“ eine „barbarische Exposition“ ist, inspirieren lassen. (Werke 20, 343) Wir dürfen aber nicht vergessen, dass Hegel in diesen *Vorlesungen* aus einem ganz anderen Standpunkt heraus schreibt. Der Beweis, dass Subjekt und Sein eins sind, hat er für sich an dieser Stelle schon geliefert, was heißt, dass das Ich *positiv* als „das ganz leere, abstrakte Ich, und dann das als Apperzipieren“ erfasst ist, dass an sich „das Bestimmen überhaupt“ ist, was voraussetzt, dass das Ich als das negative Moment des Absoluten

zu Recht darauf hin, dass die Begierde nicht natürlich ist, sondern nur „by totally excluding from itself the materiality of its organism“ bestehen kann, was eben unmöglich ist, weil „the mind forms a necessary unity with its body“. (Cobben 2009, 26)

Nach Cobben ist Hegels Standpunkt deshalb, dass in der Gestalt der Begierde das notwendige Verhältnis zur Natur rein negativ zum Ausdruck kommt. So erörtert Cobben, dass das Ich *an sich* „the formal self of the mind“ ist, das sich deshalb „to an independent organism, i.e., a body“, wie eine Form zu ihrem Inhalt, verhalten muss, aber „ignorant of this fact“ ist. (23) Dieser Unwissenheit zufolge meint das Selbstbewusstsein, unmittelbar selbst das absolute Wesen zu sein, aber „from an outside perspective“ müssen wir feststellen, dass „the mind will not escape from confrontation with other organisms“, was heißt, dass das Selbstbewusstsein seine Selbstständigkeit nicht rein für sich sein kann, sondern nur durch Negation des Anderen erhalten kann. (23) Da das Selbstbewusstsein ohne die Negation des Anderen nicht wirklich sein kann, heißt dies, dass die Begierde an eine „relation of neediness between the own organism of the mind/body and the strange organism“ gebunden ist. (25) Das Selbstbewusstsein ist also zwar *an sich* ein Organismus, aber die Perspektive der Begierde ist gerade, dass dieses organische Dasein völlig unwichtig und bedeutungslos ist. Deshalb bestimmt diese Bedürftigkeit die Begierde nicht als etwas Natürliches, sondern als etwas Widersprüchliches, weil sie meint, nicht bedürftig zu sein.

Cobbens Interpretation stimmt mit Hegels Auffassung der Begierde in der *Phänomenologie* überein, weil Hegel selber erklärt, dass die Begierde in der Tat die Natur ausschließt, da sie vom „Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit ... nur die Wahrheit, nemlich die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen“, zugleich aber diese Wahrheit nur „wesentlich werden“ kann, indem es das, was ihm gegenübergestellt ist, die Natur, „mit dem *Charakter des Negativen* bezeichnet“. (GW9, 104) Das Selbstbewusstsein der Gewissheit seiner Selbst meint daher, dass es „die Gleichheit seiner mit sich“ unmittelbar ist, aber in Wahrheit ist es nur Resultat, also das Ich ist bloß die unmittelbar allgemeine Abstraktion, „worin dieser Gegensatz [von Subjekt und Gegenstand] aufgehoben“ ist. (GW9, 104) In der Gewissheit seiner Selbst erfasst das Selbstbewusstsein diese ruhige Einheit deshalb nicht so sehr als Begriff, d.h. als die Negativität, die sie an sich ist, sondern eher in der Form einer umgekehrten sinnlichen Gewissheit: Wo in der sinnlichen Gewissheit das Subjekt vollständig von der Natur abhängig ist, so ist die Gewissheit seiner Selbst vollständig unabhängig von der Natur.

---

an sich verstanden ist. (Werke 20, 343) Wahrscheinlich findet Hegel den Ausdruck ‚begleiten‘ deswegen barbarisch, weil darin die *bestimmende* Tätigkeit des Ichs nicht ausgedrückt wird. Da wir gleichwohl von der Begierde auch keineswegs behaupten können, dass sie irgendetwas bestimmt, und weil wir inzwischen gesehen haben, dass die Begierde an den unwahren Gegensatz von Subjekt und Natur gebunden ist, liegt eine Vergleichung von Begierde und bloß begleitendem Selbstbewusstsein geradezu auf der Hand, weil es sich um ein Selbstbewusstsein handelt, das meint, nichts Natürliches zu sein.

Das Selbstbewusstsein kann seine vermeintliche vollständige Unabhängigkeit vom Gegenstand nicht zur Wahrheit führen, gerade weil es bloß *als* dessen Aufhebung seine eigene Selbstständigkeit beweisen kann. Daraus folgt, dass das Selbstbewusstsein seinen Gegenstand nicht definitiv negieren kann, sondern dass dieser ihm immer wieder neu als etwas zu Negierendes erscheinen wird. Der „Gegenstand der unmittelbaren Begierde“ ist deshalb zwar „für das Selbstbewußtsein das Negative“, aber „für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen“, d.h. er ist „ein *Lebendiges*“. (GW9, 104-5) Daher wird das Selbstbewusstsein, statt seine Erscheinung aufzuheben, „vielmehr die Erfahrung der Selbstständigkeit“ seines Gegenstandes machen. (GW9, 105) Dadurch ist die Begierde endgültig zum Widerspruch geführt, und ist das Ich als vermeintliche Vorstellung des Selbstbewusstseins sinnlos geworden, aber das Resultat ihrer Widerlegung, d.h. ihre bestimmte Negation, ist, dass das Selbstbewusstsein sein Leben als etwas Wesentliches erfahren muss.

### 6.3 Das Leben des Selbstbewusstseins

Da nun aufgezeigt worden ist, dass das Selbstbewusstsein nicht nur sich selbst zum Gegenstand, d.h. als ein Ich unabhängig von seinem natürlichen Gegenstand, haben kann, weil es als solches nicht wirklich ist, kann die wahre Frage des Selbstbewusstseinskapitels hervortreten: In welchem Gegenstand kann das Selbstbewusstsein wohl wirklich sein? Dass Hegel an dieser Stelle das Leben als den Gegenstand, in dem das Selbstbewusstsein wirklich ist, präsentiert, wird von manchen als ‚obskur‘ erfahren,<sup>4</sup> aber systematisch ist Hegels Rückgriff auf das Leben klar und eindeutig zu verstehen, weil wir schon längst wissen, dass der Gegenstand ein „in sich reflectirtes Seyn“ sein soll, das als Leben erfasst werden muss. Es hat sich nämlich bereits als Resultat ergeben, dass die Einheit des Bewusstseins eine innere Einheit, d.h. „das Unterscheiden des Nichtzuunterscheidenden oder die Einheit des Unterschiednen“, ist; welche aber in der Gewissheit seiner Selbst nur einseitig – weil unmittelbar in der Form der Unmittelbarkeit – ausgedrückt worden ist. (GW9, 105; vgl. GW9, 94ff & Kap. 5.14) Deshalb spricht He-

---

<sup>4</sup> Zum Beispiel Pippin (1989) spricht über „Hegel’s obscure introduction of ‚life‘“, und meint, dass „Hegel initially seems here to be suggesting the beginning of his infamous spiritual monism, the suppression of all apparent differences in a single organic whole“. (Pippin 1989, 144) Nach Pippin funktioniert Hegels Diskussion über das Leben dagegen nur als „a very preliminary metaphorical introduction“, und er suggeriert sogar, dass „the notion of such a ‚living subjectivity‘ is simply the image by which Hegel introduces us to the basic idea of historically self-determinating subjectivity“, als ob das Leben für Hegel eine Metapher wäre. (150) Das Leben ist also nicht die unendliche Bewegung, wie Hegel sagt, sondern „a subject, whose self-certainty ... is only manifested in its desires“. Diese Verknüpfung von Leben und Begierde, die auch Houlgate zu machen scheint, in der die Begierde als „a mere immediate self-sentiment of life“ dargestellt wird, ist das genaue Gegenteil der eigentümlichen Hegelschen Bedeutung, nämlich dass die Begierde das rein negative Verhältnis zum Leben ist. (151) Aus demselben Grund können wir Honneth (2008) ebenso wenig zustimmen, wenn er sagt: „Diesen Zwischenbegriff, der erklären soll, warum die beobachteten Subjekte zur Haltung der ‚Begierde‘ motiviert werden, erläutert Hegel mit Hilfe des Begriffs des ‚Lebens‘.“ (Honneth 2008, 191)

gel ziemlich selbstsicher über „[d]ie Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergibt“, also eine Bestimmung, die durch das Bewusstseinskapitel auf negative Weise, d.h. „ohne daß seine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre“, schon vorhanden ist. (GW9, 105)

Dasjenige, was durch Hegels Behauptung, dass der adäquate Gegenstand des Begriffs die als Leben aufgefasste Substanz ist, ausgesagt wird, *suggestiert* nicht mal „the beginning of his infamous spiritual monism“, wie Pippin meint (Pippin 1989, 144), weil Hegel eindeutig darauf hinweist, dass „[d]as *Wesen*“, das er als „die Unendlichkeit als das *Aufgehobensein* aller Unterschiede“ auffasst, nicht an sich Substanz ist, sondern bloß die „allgemeine Flüssigkeit“ ist, die eine „negative Natur“ hat. (GW9, 105-6) Die *allgemeine* Flüssigkeit ist deshalb nichts anderes als „ein *Aufheben derselben*“, demnach muss von ihr gesagt werden, dass „sie die unterschiednen nicht aufheben [kann], wenn sie nicht ein Bestehen haben“; mit anderen Worten, die Aufhebung ist nur wirklich, weil der Unterschied wirklich ist. Das heißt, dass „diese Flüssigkeit“ erst „als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit“, die als „das *Bestehen*, oder die *Substanz* derselben“ zu bezeichnen ist, nur als dasjenige, „worin“ die Unterschiedenen „als unterschiedene Glieder und *fürsichseiende* Teile sind“, *wirklich* ist. (GW9, 106) Das absolute Einheitsmoment, das Hegel aufzeigen will, besteht deswegen lediglich darin, dass „[d]er *Unterschied* dieser Glieder *gegeneinander* aber *als* Unterschied überhaupt in keiner anderen *Bestimmtheit* als der Bestimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung selbst [besteht]“. (GW9, 106)

Nach dieser klaren Darstellung darüber, warum das Leben Gegenstand des Selbstbewusstseins sein soll, folgt in der *Phänomenologie* ein langer Absatz, der unglaublich schwer zu verstehen ist, weil jeder neue Satz scheinbar eine Umkehrung des vorherigen ist, aber der eigentlich nur den vorherigen Absatz weiter erklärt, indem Hegel grundsätzlich versucht, wie er am Ende des Absatzes selber schreibt, „[d]ies[e]n ganze[n] Kreislauf“, den „das Leben aus[macht]“, auf einmal zu ergreifen. (GW9, 109) Ausschlaggebend für ein adäquates Verständnis dieses Passus ist sowohl die Unterscheidung der zwei Momente, nämlich „das *Bestehen der selbstständigen* Gestalten“ – oder das Moment der *Selbstständigkeit* – einerseits, und „die *Unterwerfung* jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes“ – oder das Moment der *Unselbstständigkeit* – andererseits, als auch die Abstraktheit ihrer Vorstellung, in der wahrlich nichts Sinnliches mehr ist: Es wird hier *für uns*, d.h. an sich aber noch nicht für sich, auf eine vollkommen nachvollziehbare Weise aufgezeigt, was es grundsätzlich heißt, die Substanz als Subjekt zu denken. (GW9, 107) Das Moment der Unterwerfung ist ein Vorgriff auf die Unterwerfung des Knechtes unter den Herrn, worüber viel geschrieben worden ist, die aber eigentlich nur richtig zu verstehen ist, wenn man begreift, was in diesem Kontext mit ‚Unterwerfung‘ gemeint ist. Der normative Ausgangspunkt meiner Interpretation dieses Absatzes ist, dass Hegel sich nicht widersprechen darf, was natürlich heißt, dass die Interpretation selber keine Widersprüche akzeptieren darf.

### 6.3.1 Das Leben als an sich seiende Substanz

Der zentrale Gedanke ist, dass das Leben als *Selbsterhaltung* aufgefasst werden muss, was heißt, dass das Leben grundsätzlich als das *Organische* verstanden werden muss. Zwar müssen nicht alle Organismen selbstbewusst sein, aber ein selbstbewusstes Wesen muss notwendig auch ein organisches sein. In der Darstellung der Substanz als Leben kommt daher tatsächlich zum Ausdruck, was die Substanz *an sich* sein muss, nämlich Leben, aber auf eine einseitige Weise: Es geht hier nur noch um die organische Seite der Substanz, die von der Seite des Für-sich-Seins noch unterschieden ist. Die Einheit des lebendigen Gegenstandes, die so hervorgehoben wird, ist einerseits mit Kants reflektiertem Urteil über die innere Zweckmäßigkeit der Natur zu vergleichen, weil sie eine *teleologische* Bestimmung ist,<sup>5</sup> die sich von der Einheit der anorganischen Natur, die nur äußerlich durch ein erkennendes Subjekt gesetzt werden kann, unterscheidet, indem sie die Natur als Vereinigung mannigfaltiger Kräfte durch einen *Zweck* vorstellt; andererseits aber mit Aristoteles, der diesen Zweck als *Selbst-Zweck*, nämlich die Selbsterhaltung, vorstellt.<sup>6</sup> Indem Hegel von Aristoteles übernimmt, dass der Organismus sich nicht nur als Individuum, sondern auch als *Gattung*, also durch biologische Reproduktion, erhält, will er gegen Kant behaupten, dass die Natur wohl als Selbst-Zweck, und deshalb auch *an sich* gedacht werden kann.<sup>7</sup> In der Vorstellung der Substanz als Gattungswesen verknüpft Hegel daher Kant und Aristoteles.

---

<sup>5</sup> Vgl. Cobben 2009, S. 22: „It makes sense to represent the working of an organism by a teleological model: as if the working of the forces of nature in this case are oriented on the maintenance of the organism's unity; as if the forces of nature strive after the survival of the organism.“

<sup>6</sup> Vgl. Hollak (1975), S. 326: „Die hegelsche spekulative Dialektik ist dann auch, von ihrer Verabsolutierung erledigt, die immanente Begriffsentwicklung, in welcher der menschliche Geist bloß insofern er als *Geist sich zu sich selbst als körperlichen Geist* verhält, sowohl seinem theoretischen als auch praktischen Moment nach, ... als solchen zum Ausdruck gebracht wird. Als diesen *Selbstbegriff* der verständlichen, kategorialen Sphäre ist sie zugleich die, als solche zum Ausdruck gebrachte, synthetische Einheit der subjektive (Kant) und objektive (Aristoteles) Seite der Materie-Form-Beziehung.“ [„De Hegelse speculatieve dialectiek is dan ook, ont-daan van haar verabsolutering, die immanente begripsontwikkeling waarin de menselijke geest slechts in zoverre hij als *geest zich tot zichzelf als lichamelijke geest* verhoudt, zowel naar zijn theoretisch als praktisch moment, ... als zodanig tot uitdrukking wordt gebracht. Als dit *zelfbegrip* van de verstandelijke, categoriale sfeer is zij tevens de, als zodanig tot uitdrukking gebrachte, synthetische eenheid van de subjectieve (Kant) en objectieve (Aristoteles) zijde van de materie-vormrelatie.“] Vgl. auch u.A. Ferrarin, A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press.

<sup>7</sup> Kant und Hegel sind einander in dieser Diskussion viel näher als sie selber vielleicht zugeben würden. Einerseits leugnet Hegel keineswegs Kants zentrale These des zweiten Buchs der *Kritik der Urteilskraft*, die teleologische Urteilskraft, nämlich dass ein Urteil über die Zweckmäßigkeit der Natur niemals objektive Gültigkeit hat, weil es nur indirekt auf die intelligibele Ursache der Natur, d.h. Kants ‚das Innere‘, bezogen ist. Die teleologische Auffassung der Natur ist auch für Hegel in der Tat noch kein adäquater Ausdruck des Inneren des Lebens, das auch der lebendigen Natur auf ursprüngliche Weise zugrunde liegen muss. Weil für Hegel Leben *an sich Begriff* ist, und das natürliche Leben nicht für sich Leben, so ist das natürliche Leben nicht das substanzielle Leben, und kann über dieses Leben auch nichts mit absoluter Gewissheit gewusst werden. Dar-

Das zu erhaltende Selbst ist selbstverständlich ein Selbst-Unterschied, was heißt, dass die lebendige Substanz als ein sich in seiner Bewegung erhaltendes Ganzes ausgedrückt werden muss. Dazu ist nötig, das Leben als sowohl Einheit als auch als Mannigfaltiges, und diese beiden wieder als eine andere Einheit, in welcher der Gegensatz von Einheit und Mannigfaltigkeit aufgelöst ist, aufzuzeigen, was dennoch unmöglich ist, ohne erst mal die Perspektiven manchmal zu wechseln, also vom Einen zum Anderen, für welches neue Eine das erste Eine wieder das Andere ist, etc., zu gehen. Erst in der Gewissheit, dass „[d]as flüssige Element selbst nur die *Abstraktion* des Wesens [ist]“, was heißt, dass „es nur als Gestalt *wirklich* [ist]“, hört dieses Wechseln der Perspektiven auf, und ist die *innere* Einheit des Lebens als Selbsterhaltung erfasst. (GW9, 109) Wir müssen deshalb zuerst eine Menge Einseitigkeiten überwinden, um zum adäquaten Verständnis der Selbsterhaltung zu gelangen.

Die erste einseitige Perspektive ist das schon angezeigte Moment der Selbstständigkeit, dem gegenüber unmittelbar das andere Moment, das der Unselbstständigkeit, d.h. Unterwerfung, auftreten muss, weil das erste Moment bloß „die Unterdrückung dessen ..., was das Unterscheiden an sich ist, nämlich nicht an sich zu sein und kein Bestehen zu haben“, ist, was schlichtweg wieder der Widerspruch des unmittelbaren positiven Seins ist, weil ein Sein nicht unabhängig von seinem unmittelbaren Gegenteil existieren kann. (GW9, 107) Dennoch sollte „die bestehende Gestalt“, die „im ersten Momente ist“, nicht mit dem unmittelbaren *sinnlichen* Sein verwechselt werden, weil sie „als *fürsichseiend*, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz ... gegen die *allgemeine* Substanz auftritt“, also das lebende Wesen unterscheidet sich hierin von der

---

aus schließt Hegel, ganz anders als Kant, jedoch nicht, dass das Leben nicht absolut erkannt werden kann, sondern vielmehr, dass das Selbstbewusstsein, das erst, indem es das Leben als Gegenstand hat, *wirklich* sein kann, sich bloß im Verhältnis zum natürlichen Leben nicht verwirklichen kann.

Andererseits versteht Kant diese intelligibele Ursache als „Weltursache“. (AA5, B 129) Er weist in der *Kritik der Urteilskraft* darauf hin, dass „wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen“, weil „für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte als Naturzwecke“ möglich ist, „als die durch einen obersten Verstand als Weltursache“. (B 329) Diese Beschränkung gibt es „der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnißvermögen“ zufolge. (B 328) Dieser implizite Verweis auf die *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant explizit, wenn er erklärt, dass dieser Weltursache, als Ursache der Dinge, „die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen zum Grunde liegen“ muss, „so wie wir in der Kritik der r. V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte“. (B 345-6) Die Zweckmäßigkeit der Natur kann also auch für Kant nur durch die Vorstellung einer nicht-sinnlichen *Anschauung* gedacht werden.

Daher ist sowohl für Hegel als auch für Kant die Natur nur Selbst-Zweck *für ein Subjekt*, aber Hegel meint, wie gesagt, dass für ein Subjekt zum Ausdruck kommt, was die Natur *an sich* ist, was Kant nicht denken konnte. Gleichwohl ist es interessant, bereits darauf hinzuweisen, dass Kants ‚intelligibele Ursache‘, die nur durch eine ‚intellektuelle Anschauung‘ erkennbar wäre, nicht in jeder Hinsicht dieselbe ist wie das Hegelsche An-und-für-sich-Sein, was sogar die *wahre* Differenz zwischen der Kantischen und Hegelschen Philosophie ist. Woher diese Differenz kommt, werde ich am Ende dieser Studie erklären.

unorganischen Natur; und ihre Einseitigkeit ist vielmehr, dass, indem diese Gestalt sich in ihrem Gegensatz zur allgemeinen Substanz zu Unrecht „als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst [behauptet]“, sie die „Flüssigkeit und Kontinuität mit ihr“, d.h. die Abhängigkeit des Organischen vom Unorganischen: seine *Bedürftigkeit*, als solche „verleugnet“. (GW9, 107) Die Auflösung im Allgemeinen hat deshalb nichts mit einer der Natur entgegengesetzten Allgemeinheit zu tun, im Gegenteil, die thematisierte selbstständige Gestalt ist das besondere lebendige Exemplar, das aber noch gegenüber seiner allgemeinen Natur, der Erde, steht. Indem diese Gestalt ihre irdische Natur *außerhalb* seiner Selbst hat, kann sie sich bloß „durch die *Absonderung* von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben“ erhalten.<sup>8</sup> (GW9, 107, meine Hervorhebung)

Daraus folgt die neue einseitige Perspektive, dass das Leben als die *unmittelbare* Vereinigung dieser entgegengesetzten Momente der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, d.h. „als *Prozeß*“, betrachtet werden muss, was heißt, dass das Leben „in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein *ruhiges* Auseinanderlegen der Gestalten“ existiert. (GW9, 107) Als dieser Prozess ist der Gegensatz von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit jedoch nicht aufgehoben, sondern nur auf einer mehr reflektierten Ebene neu definiert worden, weil die Auflösung der Momente von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit einen neuen Gegensatz bilden: „Die einfache allgemeine Flüssigkeit“, ihre Einheit „das *An-sich*“ ist, in dem die Momente aufgelöst sind, bleibt nämlich dem „Unterschied der Gestalten“, der für sie deshalb „das *Andere*“ ist, gegenüberstehen. (GW9, 107) Demzufolge ist die Auflösung wiederum lediglich ein neues Moment, das dem Unterschied entgegengesetzt ist, weil es ihn ausgeschlossen hat, wobei also nicht sie, sondern der Unterschied „die unendliche Bewegung ist“. (GW9, 108) Sie muss daher notwendig in ihr Gegenteil umschlagen, also „durch diesen Unterschied“ wird sie „das *Andere*“, weil sie nur „für den Unterschied, welcher an und für sich selbst ... ist,“ ist. (GW9, 107-8) Daraus entsteht eine neue, immer noch inadäquate Perspektive, nämlich der Gegensatz zwischen dem einen und dem anderen An-sich-Sein.

Im Hinblick auf das Bewusstseinskapitel können wir deshalb sagen, dass damals das Unorganische das An-sich und das lebende Individuum das Andere war; jetzt aber ist das Unorganische, als die nahrhafte Erde, das Andere geworden, indem es zunächst dasjenige ist, welches das lebendige Individuum aufzehrt. Diesen neuen Gegensatz bezeichnet Hegel auch als die „*Verkehrung*“, was auf das Bewusstsein zurückverweist: Dennoch das, was damals das Spiel der Kräfte war, ist hier „die unendliche Bewegung“, in der die lebendigen Individuen sich geschlechtlich fortpflanzen, und der

---

<sup>8</sup> Dieses Verhältnis vom Organischen und Unorganischen drückt grundsätzlich aus, dass „[a]n organism, the body is needy“. (Cobben 2009, 24) Die zugrunde liegende Frage ist, wie das reine Ich „in ... unity with its body“ gedacht werden kann, was heißt, dass es „can ... experience its body“. (24) Dieses ‚neediness‘ des Organismus darf deshalb keineswegs mit der Begierde verwechselt werden, wie Houlgate und Pippin meinen, weil die Begierde gerade die Verleugnung jeder Bedürftigkeit ist.

Begriff erscheint hier als „jenes ruhige Medium“, also als wirkliche Gattung. (GW9, 108) Doch, da „das Leben als *Lebendiges*“ nur als diese unendliche Bewegung ist, so wird das ruhige Medium in der geschlechtlichen Fortpflanzung eben sosehr „aufgezehrt“, also wie die Ruhe die Unruhe auflöste, so löst die Unruhe jetzt die Ruhe auf. (GW9, 108)

Das heißt, dass die innere Bewegung des Lebens, die Hegel hier aufzeigt, alle Momente des Bewusstseins – ausgenommen das Moment der absoluten Einheit des Bewusstseins, welches das Selbstbewusstsein ist – enthält, denn sie umfasst den Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen und umgekehrt, dennoch mit der Maßgabe, dass dieses Bewusstsein ein lebendiges ist. Daraus folgt, dass die Verkehrung nicht nur für uns ist, sondern dass sie „wieder die *Verkehrtheit an sich selbst*“ ist, was nach Hegel heißt, dass „das Wesen“ selber in ihr „aufgezehrt wird“. Hegel spricht von einer „Individualität“ im Sinne des *lebendigen Individuums* – die offenbar nichts mit unserem alltäglichen Verständnis von Individuen zu tun hat –, das sich „auf Kosten des Allgemeinen ... erhält ...“. (GW9, 108) Diese Individualität gibt sich „die *Einheit* mit sich selbst“, aber ihr Sich-Geben ist bloß ein ‚Profitieren‘, weil sie sich diese Einheit durch „ihren *Gegensatz des Andern, durch welchen sie für sich ist*“ gibt; demzufolge gibt sie sich nur „das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst“, ohne darin wirklich bei sich zu sein: Wenn das Individuum stirbt, hebt es diesen Unterschied auf und verschwindet seine Einheit mit sich. (GW9, 108) Ihr Aufheben ist aber kein wirkliches Aufheben, und ihre „*Einheit mit sich selbst*“ ist dadurch „gerade die *Flüssigkeit* der Unterschiede, oder die *allgemeine Auflösung*“. (GW9, 108)

Deshalb kann in dieser allgemeinen Auflösung unmöglich das wahre An-sich-Sein der Substanz zum Ausdruck kommen, aber der „*Gegensatz des Andern*“, der in ihr als ausgeschlossenes, aber ebenso für die Auflösung notwendiges Moment implizit vorhanden ist, ist, indem dieser als solcher hervorgehoben wird, wiederum „das Aufheben des individuellen Bestehens“. (GW9, 108) Doch in *dieser* Aufhebung verschwindet das Moment der Individualität nicht mehr, weil „das allgemeine Leben“, das auf diese Weise als „das *Wesen* der individuellen Gestalt“ hervortritt, sondern hebt es auf, „indem es das *Andre* in sich setzt“; also dasjenige, was aufgehoben wird, ist nicht das Andere, sondern der *Gegensatz zum Anderen*.<sup>9</sup> (GW9, 108) Die Aufhebung gibt es gleich zwei-

---

<sup>9</sup> Hyppolite (1946) weist in seiner Übersetzung der *Phänomenologie* (*La Phénoménologie de l'esprit*), in einer Fußnote zu diesem Satz, darauf hin, dass diese Aufhebung auf die Redewendung ‚die Geburt des Kindes ist der Tod der Eltern‘ verweist: „Les deux mouvements se rejoignent, et la vie est bien ainsi un cycle. L'individu se nie lui-même, mais cette auto-négation est la production d'un autre être ou d'une subsistance individuelle. Ainsi, la croissance de l'enfant est la mort des parents“. (Hyppolite 1946, 151, Fußnote 15) Diese Bewegung ist daher mit Selbsterhaltung im Sinne der *biologischen Reproduktion* zu vergleichen: In der Reproduktion hebt das Lebewesen seine Selbstständigkeit auf, indem es als Gattungswesen erscheint, dennoch diese Aufhebung bringt zugleich ein neues Exemplar hervor, das ein neues selbstständiges Lebewesen ist. Dadurch erscheint die lebendige Gattung als die Substanz, die besteht in dem Prozess der Reproduktion, als die Bewe-



mal, nämlich erstens als die Aufhebung der individuellen Gestalten im allgemeinen Leben, und zweitens als wiederum die Aufhebung der durch die erste Aufhebung hervorgetretenen „*Einfachheit*“, des Wesens der Substanz, in der Setzung des Anderen, was wiederum die erste Aufhebung ist, weil „dies Entzweien der unterschiedslosen Flüssigkeit eben das Setzen der Individualität [ist]“, also ihre Einfachheit *ist* dieses Setzen, und erst *diese* Bewegung darf zu Recht an sich Substanz genannt werden. (GW9, 108)

Im Laufe dieser wechselnden Perspektiven erreichen wir die endgültige Perspektive, nämlich dass die „einfache Substanz des Lebens“ einerseits „die Entzweigung ihrer selbst in Gestalten“, und andererseits zugleich „die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede“ ist. Dieses Wechseln war eben nötig um zu verstehen, dass „die Auflösung der Entzweigung ebensowohl Entzweien oder ein Gliedern [ist]“, weil wir uns dadurch gewiss werden können, wie das Andere *in sich* gesetzt werden muss.<sup>10</sup> (GW9, 108) In dieser Darstellung ist die Bewegung des Lebens *an sich* vollendet, weil die Momente, die anfänglich unterschieden wurden, Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, in einer Einheit gedacht sind. Es fehlt gleichwohl das Moment, in dem das Leben als solches *begriffen* wird, demzufolge spricht Hegel wohl über den „ganzen Kreislauf“ des Lebens, aber nicht über den Begriff des Lebens. Gleichwohl muss das bisher aufgezeigte Leben für sich, d.h. Begriff, sein, weil das Leben als diese an sich seiende Substanz aufzuzeigen, ein für sich seiendes Leben, d.h. ein Leben, das Begriff ist, voraussetzt. In der Setzung in sich des Anderen ist das Moment des Für-sich-Seins vorhanden, aber indem diese Setzung unmittelbar ist, ist diese Einheit wohl an und für sich, aber nicht für sich an und für sich. Der evident widersprüchliche Charakter dieser ersteren Einheit weist darauf hinaus, dass die adäquate Einheit des Lebens nur als diese letztere Einheit, d.h. als Begriff, ausgedrückt werden kann; zu diesem Behufe muss aber zuerst der unausgesprochene Gegensatz, der dem Widerspruch des An-und-für-sich-Seins, das noch kein Für-sich-Sein ist, zugrunde liegt, explizit werden.<sup>11</sup>

### 6.3.2 Das Für-sich-Sein der an sich seienden Substanz

Auf diese Weise bestimmt Hegel das *an sich seiende* Leben als „das sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende

---

gung des Aufhebens und Entstehens der besonderen Exemplare.

<sup>10</sup> Vgl. Hegel, GW9, 108-9: „Es fallen damit die beyden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nemlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung und der Prozeß des Lebens ineinander; der letztere ist eben so sehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist eben so sehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist.“

<sup>11</sup> Vgl. Josifovic (2008), S. 113: „Diese Vollzugsweise der Subjektivität, nämlich die in sich reflektierte, steht in genauem Gegensatz zu ihrer Vollzugsweise als unendliches Selbstbewusstsein, denn als unendlich ist das Selbstbewusstsein gerade nicht bloß in sich reflektiert, sondern zugleich das Gegenteil der Bestimmtheit als welche es gesetzt ist.“

Ganze“, aber die Unterwerfung des an sich seienden Bestehens unter die unendliche Form, die dadurch *an sich* vorhanden ist, ist noch nicht in Richtung des Für-sich-Seins entwickelt: *Wir* sehen, dass das Individuelle sich unterwirft, aber es tut dies nicht *für sich*. (GW9, 109) Um in dieser Richtung des Für-sich-Seins zum Ausdruck zu kommen, muss die unendliche Form *als* diese unendliche Form, die Setzung des Anderen *als* diese Setzung, letztendlich: das Andere *als* Anderes, zum Ausdruck kommen. Die „einfache Substanz“ ist deshalb nicht „jene *unmittelbare*, oder als *Seyn* ausgesprochene [Einheit]“, sondern eine „*reflectirte Einheit*“, was heißt, dass sie die Einheit des Lebens ausdrückt, aber alle Momente, die in dieser Aussage vorhanden sind, nur „als aufgehobene in ihr hat“. (GW9, 109) Dieser lebendige Gegenstand, der für sich, aber kein Für-sich-Sein ist, weil er für sich für ein Anderes ist, nennt Hegel „die einfache *Gattung*, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht *für sich* ALS diß *einfache existirt*“. (GW9, 109) Diese einfache Gattung verweist deshalb auf die an sich seiende Substanz, als die Vereinigung der Momente von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, zwar nicht *als* Entwicklung, sondern unmittelbar als Resultat.

Demzufolge ist die Bestimmung des Lebens als einfache Gattung nicht für sich, sondern für „ein anderes“, nämlich ein „Bewußtsey, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist“, das aber der Gattung als solche gegenüberstehen muss. (GW9, 109) Dieses Bewusstsein, „für welche die *Gattung* als solche und welches für sich selbst Gattung ist“, ist im Wesen „das Selbstbewußtsey“. (GW9, 110) Das Selbstbewusstsein, zunächst als das Für-sich-Sein des Lebens verstanden, muss einerseits „sich als reines Ich zum Gegenstande [haben]“, und andererseits „die Entfaltung erhalten, welche wir am Leben gesehen haben“, was aber zugleich die Aufhebung der anfänglichen Entgegensetzung von Ich und Leben wäre. (GW9, 110) Um die Einheit dieser beiden Momente zu bewirken, ist es nötig, die nach ihrer Seite des An-sich-Seins aufgezeigte Bewegung der Substanz zu wiederholen, aber *für sich* als eine sich *erhaltende* Entfaltung. Da dieses „einfache Ich“ – das erste Moment – hier wiederum die *Auflösung* der Unterschiede ist, kann es nur als „das einfache Allgemeine“ des Lebens, d.h. dasjenige Allgemeine, in dem die Entfaltung als solche zum Ausdruck kommt, gedacht werden, „indem es *negatives Wesen* der gestalteten selbständigen Momente ist“, also es *ist* erst „durch das Aufheben dieses andern, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt“. (GW9, 110) Diese Gestalt, sich der „Nichtigkeit dieses andern“ gewiss zu sein, war tatsächlich die Begierde, für welche das Leben nichts ist, aber da ihre Aufhebung notwendig die Nichtigkeit eines *selbständigen* Gegenstandes sein muss, so zeigt sich jetzt, dass für dieses einfache Ich die Nichtigkeit des selbständigen Anderen „als seine Wahrheit“ ist, also es wird für sich, dass die Gewissheit seiner Selbst „ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist“. (GW9, 110)

Die „Befriedigung“ der Begierde, d.h. die Wahrheit der Gewissheit seiner Selbst, nämlich vom Gegenstand *abhängig* zu sein, zu erfahren, ist deshalb „die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes“. (GW9, 110) Demzufolge muss dem

Selbstbewusstsein „durch diese Erfahrung“, in der es seinen Gegenstand negiert, bewusst werden, dass nicht es selbst, sondern „ein anderes, als das Selbstbewußtseyn“ „das Wesen der Begierde“ ist, was heißt, dass das Selbstbewusstsein nicht deswegen existiert, weil es den Gegenstand negiert hat, sondern es existiert, weil sein Gegenstand *sich selbst* negiert hat: Die Selbstständigkeit seines Gegenstandes kann nur als die *Selbst-Negation* dieses Gegenstandes begriffen werden.<sup>12</sup> (GW9, 110-1) Die Beschaffenheit eines solchen Gegenstandes, der „die Negation an sich selbst ist“, hat Hegel schon längst entwickelt: Er ist „Bewußtseyn“. (GW9, 111) Doch nicht alles, was durch das Bewusstsein Gegenstand des Selbstbewusstseins sein kann, befriedigt es, sondern nur die „allgemeine selbständige Natur, an der die Negation als absolute ist,“ nämlich „die Gattung als solche“, die erst adäquat „als *Selbstbewußtsein*“ erfasst ist. (GW9, 111) Der einzige Gegenstand, in dem ein Selbstbewusstsein sich verwirklichen kann, ist deshalb ein anderes Selbstbewusstsein, was Hegel im berühmt gewordenen Satz formuliert: „*Das Selbstbewußtseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtseyn*“. (GW9, 111) Erst in diesem Verhältnis kann das absolute Leben als solches zum Ausdruck kommen, weil dieses ein Leben ist, das seine Negativität an sich hat, also ein Leben, das erst in Bezug auf das Andere *als* Anderes bei sich und wirklich ist.

#### 6.4 Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein

Hegel behauptet, dass in dieser Einheit von Subjekt und Gegenstand, in der das Selbstbewusstsein überhaupt, d.h. als *Lebendiges*, ist, „schon Begriff *des Geistes* für uns vorhanden [ist]“, weil der Gegenstand, der als Selbstbewusstsein gedacht wird, „die allgemeine unverteilgbare Substanz“ ist, woraus folgt, dass der Substanzbegriff, in der die Substanz als Subjekt ausgedrückt wird, die *Mannigfaltigkeit des Selbstbewusstseins* ist, die, wenn sie *als solche* begriffen wird, in einer absoluten Einheit erfasst wird. (GW9, 112) Diese Einheit, die Hegel formuliert als „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“, ist die *Wirklichkeit* des Selbstbewusstseins, und also dasjenige, von dem das reine Selbstbewusstsein eine Abstraktion ist. (GW9, 113) Dieses Substanzielle ist zwar als eine Relation zu formulieren, aber es darf keineswegs als ein Verhältnis der Intersubjektivität verstanden werden. Das *Subjekt* ist nämlich weder bloß das Ich, noch bloß das Wir, sondern die Beziehung zwischen beiden; und diese Beziehung ist *substanziell* ausgedrückt worden, wenn wir ihr *als* dieses Subjekt absolut gewiss sind – *deshalb* ist an dieser Stelle schon der Begriff des Geistes vorhanden. Dass erst auf der Ebene des Selbstbewusstseins, das sich als die Einheit von Ich und Gegenstand auffasst, von Wirklichkeit die Rede sein kann, betont Hegel sogar noch stärker, wenn er schreibt, dass „[d]as Bewußtseyn ... erst in dem Selbstbewußtseyn, als dem Begriffe des Geistes, seinen

---

<sup>12</sup> Vgl. Hegel, GW9, 111: „Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das Negative, und muß für das Andre sein, was er ist.“

Wendungspunkt [hat], auf dem es aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Disseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet“ (GW9, 113) Paraphrasierend können wir sagen, dass das Problem des Bewusstseins, nichts bestimmen zu können, was tatsächlich unser erkenntnistheoretisches Problem überhaupt ist, in der Auffassung des Selbstbewusstseins als Subjekt gelöst wird.

Deshalb haben wir jetzt die frohe Hoffnung, dass das erkenntnistheoretische Problem, mit dem meine Studie ihren Anfang nahm, zu lösen ist, wenn es gelingt, jedes Bestehen dem Subjekt, zunächst als die absolute Negativität, als die unendliche Form, dargestellt, zu unterwerfen. Explizit erkenntnistheoretisch formuliert ist daher die Frage der Unterwerfung: Kann alles Bestehen unter einer allgemeinen Form ‚subsumiert‘ werden, die zugleich zum Ausdruck bringt, was dieses Bestehen *an sich* ist? Dies ist in der Tat genau die gleiche Art von Sicherheit, der Kant sich bediente, um die transzendente Möglichkeit reiner Erkenntnis darzustellen. Die mögliche Einheit, die absolut erfasst werden kann, ist die Negativität überhaupt, das an sich Unbestimmte; oder das Absolute ist letztlich nicht als schlechthinniges Sein oder *causa sui* zu verstehen, sondern als transzendente Offenheit – die absolute Sicherheit eines endlichen Wesens, das seine Endlichkeit in der unendlichen Form des Wissens für sich hat. Genau diese Art von absoluter Sicherheit ernsthaft entwickeln zu wollen, heißt sogar, mal dreist gesagt, das Wissenschaftliche in die Philosophie überhaupt hineinzutragen. Der Unterschied zwischen Kant und Hegel ist gleichwohl, dass Kant zwar die richtige Formel gefunden hat, nämlich dass ich mit Sicherheit wissen kann, dass alle meinen Erkenntnisse Erkenntnisse eines *endlichen* Wesens sind, aber dass er zu unreflektiert war, diese Form als eine sichere Erkenntnis zu entwickeln; wogegen es – wie gesagt – meine These ist, dass Hegel einerseits an dieser Formel festhält, d.h. das absolute Wissen ist die unendliche Einsicht in unser notwendig endliches Dasein, aber andererseits betont, dass diese Form *adäquat* als die Einheit von Geist und Körper gedacht werden muss.

Aus der bisherigen Reflexion hat sich ergeben, dass diese Unterwerfung, d.h. die Negation des Gegenstandes, nur durch den Gegenstand selber vollzogen werden kann. So ist das Dasein des Selbstbewusstseins von der Möglichkeit seines Gegenstandes, sich zu negieren, abhängig, und da diese Tatsache heißt, dass dieser Gegenstand auch ein Selbstbewusstsein sein muss, muss das Selbstbewusstsein selber als dasjenige Wesen vorgestellt werden, das sich negieren kann. Das Resultat der Widerlegung der Gewissheit seiner Selbst ist deswegen, dass das Selbstbewusstsein sowohl selbstständig als auch unselbstständig sein muss. Solange die Selbstständigkeit des Selbstbewusstseins weiterhin gegenüber dem Moment der Unselbstständigkeit, das es eben auch an sich hat, steht, kann es seine Selbstständigkeit nicht verwirklichen. Die Wirklichkeit, und folglich die Substantialität des Selbstbewusstseins, kann erst als die Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit gedacht werden, die deshalb die neue subjektive Gewissheit des Selbstbewusstseins – also die Gewissheit, dass „ein *Selbstbewußt-*

*seyn für ein Selbstbewußtseyn*“ ist, und das Selbstbewusstsein, das „für es die Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn“ wird – sein muss. (GW9, 112) Es wird sich ergeben, dass diese Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit nicht *unmittelbar*, sondern nur *mittelbar* verwirklicht werden kann. Der Versuch, diese Einheit unmittelbar zu verwirklichen, führt nämlich zu einem *Kampf auf Leben und Tod*, das kein beständiges Dasein hervorbringen kann, wohingegen der andere Versuch, sie als eine in sich vermittelte Einheit zu verwirklichen, zum *Verhältnis von Herr und Knecht* führt, welches als die erste beständige Form des Geistes gelten kann.

## ***B. Die Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins***

### **6.5 Einleitung: Die Anerkennung**

Das negative Resultat der Reflexion über die Gewissheit seiner Selbst, nämlich dass das Subjekt nicht als reines Ich wirklich sein kann, ist die bestimmte Negation, dass „[d]as Selbstbewußtseyn *an* und *für sich* [ist], indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist“. (GW9, 114) Diese Formulierung zeigt sehr explizit, dass es unmöglich Hegels Absicht sein konnte, das Anderssein des Anderen aufheben zu wollen, was eben auch impliziert, dass bei Hegel der absolute Begriff nicht der Endlichkeit gegenübersteht, sondern die Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit als ihre Entgegensetzung überhaupt zum Ausdruck bringt. In der absoluten Einheit von Selbstsein und Anderssein verschwindet die Endlichkeit nicht, sondern kommt die Unendlichkeit gerade darin zum Ausdruck, dass die Endlichkeit *als* Endlichkeit ausgedrückt wird. Die Auffassung des Absoluten als das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit überhaupt ist gewiss eine andere als bei Kant, der das Absolute noch als Etwas gegenüber dem Subjekt auffasst. Die Auffassung des Absoluten als die Substanz, die als *Subjekt* gedacht wird, heißt deswegen notwendigerweise, dass wir diese Entgegensetzung nicht auflösen, sondern *als* Entgegensetzung ausdrücken müssen.

Die Aussage, die ich schon vorher aufgeführt habe, nämlich dass das absolute Wissen begriffene Endlichkeit ist, drückt meines Erachtens daher adäquat aus, worum es Hegel grundsätzlich geht. Indem in dieser Entgegensetzung nämlich tatsächlich die Endlichkeit adäquat begriffen wird, erhält diese Entgegensetzung, die von Kant noch lediglich als eine Beschränkung erfahren wurde, die verhindert, die Natur *an sich* zu erfassen, eine *positive* – sogar in *ontologischer* Hinsicht – Bedeutung, weil sie ausdrückt, was diese menschliche Endlichkeit *wirklich* und *an sich* ist. Deshalb ist es sehr wichtig, daran zu erinnern, dass das ‚*Ich bin Ich*‘ weder als Begierde, noch als das lebendige Individuum, noch als das Gattungsleben verwirklicht werden könnte, obwohl

nicht deswegen, weil sein Für-sich-für-ein-Anderes-Sein eine *Unwahrheit*, d.h. ein Widerspruch, wäre, sondern – im Gegenteil – weil es seine Wahrheit ist, dass es an und für sich für ein Anderes ist, was jedoch der Selbstgewissheit des ‚*Ich bin Ich*‘ widerspricht. Aus diesem Resultat folgt, dass, um der Endlichkeit gerecht zu werden, das selbstständige Erkenntnissubjekt, statt eines synthetisch und äußerlich auf das Ding an sich bezogenen Verstandes, der als *Geist* gedachte innere substantielle Bezug auf das Sein ist.

Die neue subjektive Gewissheit des Selbstbewusstseins, dass ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein ist, nimmt die Wahrheit, dass die Substanz Geist ist, zum Ausgangspunkt, also das Selbstbewusstsein ist sich zunächst „nur als ein Anerkanntes“ gewiss. (GW9, 114) Weil das Selbstbewusstsein darin sich der *Einheit* der Verdopplung des Selbstbewusstseins gewiss ist und für den sicheren Begriff hält, so heißt die Aufhebung des Anderen, ohne welche eine solche Einheit unmöglich wäre, nicht die Aufhebung des Anderen *als* Anderes, sondern die der *Äußerlichkeit* des Anderen, also die Aufhebung des Anderen führt zum Begriff des Anderen *als* Anderes. Die Äußerlichkeit des Anderen ist mit dem Ding an sich bei Kant als Etwas, das dem transzendentalen Ich als eine von ihm unterschiedene, bloß durch intellektuelle Anschauung als solche erfassbare Intelligibilität gegenübersteht, zu vergleichen. Hegel akzeptiert zwar diese Entgegensetzung von Verstand und Anschauung nicht, aber leugnet keineswegs das Anderssein des Dinges an sich. Er begreift die für Kant wesensnotwendige Unterscheidung zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung nämlich als einen *relativen* Gegensatz, was heißt, dass die für Kant empirische Tatsache, dass das Ding an sich in der sinnlichen Anschauung nicht als solches erscheint, zugleich ein unmittelbarer Bezug auf dieses sein muss, und deshalb die Bedeutung hat, die Erscheinung des Dinges an sich als das Andere seiner Selbst zu sein.

Dasjenige, was Kant intellektuelle Anschauung nennt, ist für Hegel der *innere* Bezug auf das Ding an sich, d.h. eine das Ding an sich als solches ausdrückende Unmittelbarkeit, aber *lediglich* als Resultat der Reflexion, durch die wir einsehen, dass das Ding an sich nicht adäquat als empirisch erscheinende Natur erfasst werden kann. Diese Bedeutung erfasst Kant nicht mehr, sondern er widerspricht ihr sogar, wenn er die intellektuelle Anschauung als eine der sinnlichen *kontradiktorisch* entgegengesetzte Anschauung auffasst.<sup>13</sup> Dadurch ist für Kant der Bezug auf das Andere *als* Anderes immer bloß äußerlich, und bleibt das, was es für uns ist, von dem, was es an sich ist, unterschieden, wogegen Hegel zu Recht hervorhebt, dass die Gewissheit, *dass* es überhaupt einen Bezug auf das Andere gibt, einen *inneren* Bezug auf das Ding an sich, also auf das Andere *als* Anderes, voraussetzt. Diese Voraussetzung ist nun selber subjektive Gewissheit des Selbstbewusstseins geworden, indem es sich als Geist auffasst, und meint, als Begriff der Anerkennung wirklich zu sein.

---

<sup>13</sup> Es wird sich am Ende dieser Studie jedoch ergeben, dass Kants Auffassung der intellektuellen Anschauung in einem anderen Sinne doch noch eine Bedeutung hat, die Hegel nicht erfasst hat.

### 6.5.1 Der Begriff der Anerkennung

Bevor wir diese Gewissheit und ihre Bewegung näher betrachten werden, will ich zuerst skizzenhaft darstellen, was mit dem Begriff der *Anerkennung*, der in dieser Gewissheit eingeführt wird, gemeint ist. Die Anerkennung wird überhaupt erst thematisch, weil aus der erkenntnistheoretischen Problematik, mit der wir mittlerweile vertraut sind, nämlich dass ein Widerspruch nicht wirklich sein kann, folgte, dass das Selbstbewusstsein nicht unabhängig von seiner körperlichen Natur existieren kann. Aber die neue Gewissheit des Selbstbewusstseins, ein Verhältnis der Anerkennung zu sein, bringt diese Abhängigkeit nicht positiv zum Ausdruck, sondern als Aufgehobenes. Mit anderen Worten, die Selbstständigkeit des Gegenstandes, mit der die Begierde nicht fertig werden konnte, ist in der Gewissheit der Anerkennung unmittelbar aufgehoben, was eben heißt, dass erst die *Bewegung* der Anerkennung, die zunächst in der Prüfung und Reflexion dieser Gewissheit expliziert werden muss, die Selbstständigkeit des Gegenstandes als eine *sich selbst negierende* Selbstständigkeit, d.h. ein Selbst, das sowohl selbstständig als auch unselbstständig, oder: sowohl Geist als auch Natur, ist, gedacht werden kann.

Die vorliegende Aufgabe ist es nun deswegen, den Begriff der Anerkennung als die Einheit von Geist und Natur als *Selbst-Negation* oder *Unterwerfung* zu denken. Der Begriff der Anerkennung, als der als Begriff ausgedrückte Prozess *des Lebens*, drückt das Wesen der vollkommenen Freiheit aus. Die selbstnegierende Tätigkeit des Anerkennens muss deswegen überhaupt ausdrücken, dass die Abhängigkeit des Selbstbewusstseins keine Beschränkung seiner Freiheit und Selbstständigkeit ist, sondern die Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins, seine vollkommene Freiheit. Die Erfahrung der Endlichkeit ist tatsächlich die Erfahrung des Subjekts seiner Abhängigkeit von einem Körper, der als ein gesellschaftlicher Organismus verstanden werden muss. Dadurch wird das Subjekt keineswegs irgendeine Beschränkung seines Daseins, sondern vielmehr seine positive Freiheit erfahren: Sein endliches Dasein als dieser oder jener gesellschaftliche Organismus *ist* zwar nicht das Unendliche oder die Freiheit, sondern, indem es die Erfahrung der Wirklichkeit des aufzuhebenden Unterschieds, d.h. seine Endlichkeit, macht, erfährt es, wie die Aufhebung, d.h. seine Freiheit, als solche wirklich ist. Wenngleich in der Erfahrung der Endlichkeit in der Tat eine Beschränkung erfahren wird, so ist es nicht die absolute Freiheit des Selbstbewusstseins, die beschränkt wird, sondern das Selbstbewusstsein erfährt, dass seine Freiheit im absoluten Sinne das *Vermögen, die Herrschaft der Natur, d.h. die Gewalt, zu beschränken*, ist.

So erweist sich die Unterwerfung des Selbstbewusstseins, die zum Verhältnis von Herr und Knecht führt, zwar auch als die Unterwerfung unter einen gesellschaftlichen Organismus, z.B. die Polis, aber das Wesentliche dieser Unterwerfung ist das innere Vermögen des Selbstbewusstseins, einzusehen, dass die Gewalt des Staates, die wir keineswegs leugnen sollten, unserer Freiheit besser dient als die blinde Gewalt der Natur. Der gesellschaftliche Organismus kann erst anerkannt werden, *weil* er die Natur

unter die Herrschaft der Freiheit bringt. Das Wirkliche dieser Unterwerfung, nämlich dass das Selbstbewusstsein sich unterwerfen muss, weil es *frei* ist, bleibt im Verhältnis von Herr und Knecht für das Selbstbewusstsein selber verborgen: Nur *wir* sehen diese *innere* und *absolute*, d.h. seinem geistigen Wesen gemäße, Motivierung des sich unterwerfenden Selbstbewusstseins. Das Resultat des Herr-Knecht-Verhältnisses hat deshalb die doppelte Bedeutung, einerseits die Notwendigkeit des Selbstbewusstseins, sich in einer konkreten, lebendigen Gesellschaft zu verwirklichen, aber andererseits, dass das absolut Wirkliche, das in diesem Verhältnis auf kontingente Weise wirklich ist, notwendig jede solche Verwirklichung übersteigt, und sich als solches nur als desjenigen absolut *transzendenten* Geistes, d.h. als Substanzbegriff, gewiss sein kann, den ich vorher schon als die *transzendente Offenheit des Geistes* bezeichnet habe.

### 6.5.2 Die Wirklichkeit der Anerkennung

Dies nur zur Einführung gesagt, ist jetzt zu betrachten, wie die Bewegung der Anerkennung, d.h. die des Geistes, aussieht und wie sie wirklich sein kann. In der neuen subjektiven Gewissheit des Selbstbewusstseins, dass „[d]as Selbstbewußtseyn *an* und *für sich* [ist], indem, und dadurch, daß es für ein anderes *an* und *für sich* ist“, d.h. es ist „ein Anerkanntes“, wird das Selbstbewusstsein wesentlich als ein *doppeltes* aufgefasst, dessen Begriff ein „Begriff der Einheit in seiner Verdopplung“ ist, von dem wir jetzt verstehen, dass Hegel darüber sagt, dass in ihm die „sich im Selbstbewußtseyn realisierende Unendlichkeit“ zum Ausdruck kommt. (GW9, 114) Der Unterschied dieser Gewissheit zu der vorherigen ist, dass hier die „Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen“, d.h. sowohl unterschieden als auch nicht unterschieden zu sein, nicht mehr ausgeschlossen ist, wie bei der unmittelbaren Gewissheit seiner Selbst, sondern „in dem Wesen des Selbstbewußtseyns [liegt]“, was heißt, dass die zwei Momente, die der Selbstständigkeit und der Unselbstständigkeit, „in ihrer entgegengesetzten Bedeutung erkannt werden“. (GW9, 114) Diese Einheit des Unterschieds erfasst Hegel denn auch als eine „geistige Einheit“, deren explizierte Begriff „die Bewegung *des Anerkennens*“ darstellt. (GW9, 114) Weil der Begriff der *Bewegung* des Anerkennens die systematische Darstellung der Anerkennung ist, muss die Prüfung und Reflexion dieser neuen Gewissheit die aller Anerkennung zugrunde liegende Wirklichkeit erörtern.

Die Bewegung der Anerkennung, die dem Leben nicht gegenübersteht, muss die Bewegung des organischen Lebens, die ich in Kapitel 6.3.1 erörtert habe, wiederholen, aber auf einer reflektierteren Ebene, nämlich unter der Bedingung, dass das, was damals bloß *an sich* und *für uns* war, hier auch *für sich* sein muss. Die Gewissheit, dass „[e]s für das Selbstbewußtseyn ein anderes Selbstbewußtseyn [ist]“, heißt deshalb erstens, dass das Selbstbewusstsein „*außer sich* gekommen“ ist, denn es ist *an sich* Bezug auf das Andere. (GW9, 114) Sein Außer-sich-Sein ist eben die Aufhebung des Anderen, weil es nicht das Andere *als* Anderes, sondern nur „*sich selbst* im andern“ sieht. (GW9, 115) Um die Voraussetzung dieser Aufhebung, das Andere als Anderes, als solche aus-



drücken zu können, muss das Selbstbewusstsein noch mal aufheben, diesmal aber *sich selbst*, wodurch es aber ausdrückt, was es *an sich* ist, nämlich *im Andern bei sich selbst*; also es ist *Selbst-Negation*.<sup>14</sup> Dies muss es jedoch auch *für sich* sein, demnach schreibt Hegel, dass dieses „doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Anderseyns ebenso eine doppelsinnige Rückkehr *in sich selbst* [ist]“. (GW9, 115) Damit ist gemeint, dass die Bewegung der Anerkennung als solche ausdrückt, dass der Versuch des einen Selbstbewusstseins, das andere aufzuheben, indem es „sich selbst zurück erhält“, d.h. sich gleich wird und so seine Selbstgewissheit erhalten kann, indem das andere Selbstbewusstsein sich selbst negiert. (GW9, 115) *Diese* Selbstgewissheit ist aber nichts anderes als die der Wirklichkeit des Unterschieds zwischen dem einen und dem anderen Selbstbewusstsein, also die Wahrheit dieser Gewissheit ist nicht mehr das unterschiedslose ‚*Ich bin Ich*‘, sondern das Selbstbewusstsein, das unterschieden und nicht unterschieden ist, oder „es war sich im andern, es hebt diß *sein* Seyn im andern auf, entlässt also das andere wieder frey“. (GW9, 115)

Also die „Bewegung des Selbstbewußtseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtseyn“ heißt, dass „*das Thun des Einen*“ die „gedoppelte Bedeutung“ hat, „ebensowohl *sein Thun* als *das Thun des Anderen*“ zu sein, was als die reine Einheit der Anerkennung zu erfassen ist. (GW9, 115) An dieser Stelle ergibt sich, dass indem der Gegenstand nicht nur nicht mehr Natur, sondern ein anderes Selbstbewusstsein ist, das „ebenso selbständig“ und „in sich beschlossen“ ist, die Natur als solche aufgehoben ist, weil im Gegenstand des Selbstbewusstseins „nichts“ ist, „was nicht durch es selbst ist“. (GW9, 115) Diese Bewegung der Anerkennung ist deshalb „schlechthin die doppelte beyder Selbstbewußtseyn“, was heißt, dass das, „was geschehen soll, nur durch beyde zu Stande kommen kann“, und seine wahre Doppelsinnigkeit ist, dass es sowohl „ein Thun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das andre*“ als auch „ungetrennt ebensowohl *das Thun des Einen* als *des Andern* ist“. (GW9, 116) In der Bewegung des *reinen* Anerkennens, die so erfasst ist, fehlt die Einsicht, dass die Anerkennung nur als die Einheit von Geist und Natur wirklich sein kann; das heißt, sie ist nur wirklich, wenn die Natur als Aufgehobenes aufbewahrt wird, und als solche im *Begriff* der Anerkennung zum Ausdruck kommt.

Die Anerkennung, die noch nicht explizit als Aufhebung der Natur, d.h. Begriff *als* Begriff, gedacht ist, nennt Hegel den „reine[n] Begriff des Anerkennens“, deren Bewegung ein Prozess ist, wie das Spiel der Kräfte. (GW9, 116) Zum Unterschied zum Spiel der Kräfte stellt sich hier der Prozess jedoch „im Bewusstseyn“ dar, was heißt, dass das Subjekt nicht mehr *äußerlich* auf diesen Prozess, indem es diesen als Natur vorstellte, bezogen ist, sondern *innerlich*, weil es dies als seine eigene Selbst-

---

<sup>14</sup> Vgl. Hegel GW9, 115: „... erstlich, es muß darauf gehen, das *andere* selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch *seiner* als des Wesens gewiss zu werden; *zweitens* geht es hiemit darauf, *sich selbst* aufzuheben, denn diß andere ist es selbst.“

Bewegung, d.h. als das, was dieser Prozess *an sich* ist, nämlich Subjekt, auffasst. Dass dasjenige, was im Spiel der Kräfte nur „für uns war“, nämlich dass das Wesen *Begriff* ist, jetzt „für die Extreme selbst“ dargestellt ist, heißt, dass der reine Begriff der Anerkennung der reine Begriff der Substanz selber ist, gerade *weil* erst in dieser Darstellung die Substanz nicht als Natur, sondern adäquat als Subjekt und Geist ausgedrückt wird. (GW9, 116) Der Prozess des Begriffs, hier adäquat als Geist erfasst, ist deswegen, dass für jedes Selbstbewusstsein „dem andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt“ ist, woraus folgt, dass „jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyende Wesen“ *an sich* die *Vermittlung in sich* ist, weil es „nur durch diese Vermittlung so für sich ist“. (GW9, 117)

In dieser Gewissheit des Selbstbewusstseins ist deshalb der Gegensatz zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit aufgehoben, und das Selbstbewusstsein ist in dieser Vermittlung in sich, welche die Bewegung der Anerkennung ist, unmittelbar bei sich. Die Gewissheit des anerkennenden Selbstbewusstseins ist daher, dass die Substanz als die reine, symmetrische Anerkennung, die heißt: „Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*“, wirklich ist. (GW9, 117) Es folgt schon aus dieser Gewissheit, dass ihre Wahrheit diejenige Betrachtung ist, die darstellt, „wie sein Proceß für das Selbstbewußtseyn erscheint“. (GW9, 117) Da wir schon wissen, dass das Selbstbewusstsein sowohl Geist als auch Natur ist, muss zunächst aufgezeigt werden, wie der „reine Begriff des Anerkennens“ sinnvoll als die Einheit von Geist und Natur, d.h. als Substanzbegriff, erscheinen kann. Weil sich ebenfalls ergeben hat, dass das Selbstbewusstsein nur als doppeltes wirklich sein kann, so ist auch die Gestalt der Gewissheit der Anerkennung ein doppeltes Selbstbewusstsein, also nicht bloß die Mitte, sondern auch die für sich seienden Extreme sind zunächst als unterschiedliche Gestalten zu betrachten – was eigentlich selbstverständlich ist, weil wir nämlich die Wirklichkeit des Unterschieds denken müssen.

## 6.6 Der Kampf auf Leben und Tod

Die Wahrheit des reinen Begriffs der Anerkennung ist grundsätzlich, dass die reine Anerkennung nicht *unmittelbar* wirklich sein kann, weil es diejenige Aufhebung der Natur sein soll, in der die Natur erhalten bleibt. Diese Wahrheit kann aber erst gewonnen werden, indem das Selbstbewusstsein versucht, sich als Anerkennendes unmittelbar zu verwirklichen. Das heißt, dass dieses Selbstbewusstsein zuerst wiederum als „einfaches Fürsichseyn“ auftritt, als eine Art Begierde, die „sichselbstgleich durch das Ausschließen alles *andern aus sich*“ ist. (GW9, 117) Daher ist das Andere für dieses Selbstbewusstsein ebenso wieder dieser „mit dem Charakter des negativen bezeichnete Gegenstand“, obgleich wir *jetzt* wissen, dass das Andere „auch ein Selbstbewußtseyn“ ist. (GW9, 117) Deshalb „tritt“ in dieser neuen Gestalt „ein Individuum, einem Individuum gegenüber auf“, aber dieses „Auftreten gegenübereinander“ darf sicherlich nicht als ein wirklicher Zustand und absolut nicht als Verhältnis der Anerkennung verstanden wer-

den: Es ist sozusagen eher ‚eine Begierde für eine Begierde‘, nicht eine Anerkennung und daher auch kein wirkliches Dasein, aber mit der Maßgabe, dass die Selbstständigkeit dieser ‚Begierden‘ nicht das ‚*Ich bin Ich*‘, sondern „das *Seyn des Lebens*“ ist. (GW9, 117-8)

Das „*Ich*“, worüber Hegel hier redet, ist deshalb ein Selbstbewusstsein, das existiert, weil es lebendig ist, aber sich dieses gar nicht bewusst ist, und daher ‚meint‘, unabhängig von diesem Leben zu existieren, also als einfaches Für-sich-Sein schlechthin wirklich zu sein. (GW9, 117) Hegel spricht deshalb, einigermaßen unklar, über „versenkte[s] Bewußtseyn“, aber erklärt danach sofort unzweideutig, was damit gemeint ist: Sie sind „für *einander* die Bewegung der absoluten Abstraction, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen“, was heißt, dass das andere Selbstbewusstsein die Mitte ist, durch die das eine Selbstbewusstsein meinen kann, „nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewußtseyns zu seyn“; aber da das so beschaffene ‚versenkte Bewusstsein‘ in seinem Zustand „wohl seiner selbst gewiß [ist], aber nicht des andern“, so ist das einfache Für-sich-Sein kein „reines *Fürsichseyn*“ und ebenso wenig „*Selbstbewußtseyn*“. (GW9, 117) Hegel schreibt daher eindeutig, dass eine solche Selbstgewissheit „nach dem Begriff des Anerkennens nicht möglich“ ist, womit jede Diskussion über die Frage, inwiefern dieses einfache Für-sich-Sein oder versenkte Bewusstsein wirklich ist, abgeschlossen ist. (GW9, 118)

### 6.6.1 Der Widerspruch des Kampfes

Aus der Tatsache, dass die „reine Abstraction des Fürsichseyns“ nicht wirklich sein kann, folgt, dass ihre „*Darstellung*“ diejenige Gestalt eines Bewusstseins ist, das versucht, diese Selbstgewissheit zur Wahrheit zu führen, in der es „als die reine Negation seiner gegenständlichen Weise“ zeigt, „an kein bestimmtes *Daseyn* geknüpft zu seyn“, also „nicht an das Leben geknüpft zu seyn“. (GW9, 118) Mit anderen Worten, dieses versenkte Bewusstsein meint, dass das ihm wesentliche Leben unwesentlich ist, indem das andere versenkte Bewusstsein für es die reine Negation vollbringt, d.h. es muss *getötet* werden. Aufgrund des bereits herausgearbeiteten Begriffs der Anerkennung hat die Tötung des Anderen jedoch als einseitiges Tun keine Bedeutung, sondern sie muss „das *gedoppelte* Thun“ sein: Es ist ein doppeltes Selbstbewusstsein, von dem „jeder auf den Tod des andern“ gehen muss, woraus eben folgt, dass die Möglichkeit ihres eigenen Todes, die in diesem Tun beschlossen liegt, für sie kein Hindernis ist. (GW9, 118-9) Erst hierdurch ist das *positive* und *wahrhafte* Element der Gewissheit, nicht unmittelbar an das Leben geknüpft zu sein, vorhanden, nämlich dass „jedes auf den Tod des andern“ gehen muß, „wie es sein Leben daransetzt“. (GW9, 119) Sie müssen daher in „den Kampf auf Leben und Tod“ gehen, um die Gewissheit ihrer Selbst in ihrem Versenkt-Sein im unmittelbaren Leben (der Natur) zur Wahrheit zu führen. (GW9, 119)

Hegel erwähnt an dieser Stelle bereits, dass das „Verhältnis beyder Selbstbewußseyn“ notwendig ein solches sein muss, in dem die beiden Selbstbewusstseine „sich

selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*“, aber diese Bemerkung kann verwirrend sein, weil systematisch noch nicht entwickelt ist, wie die Bewährung aussieht – außer, dass sie offensichtlich ein Verhältnis der Anerkennung sein muss. (GW9, 119) Gleichwohl erklärt Hegel anschließend, dass damit eigentlich gemeint ist, dass das für die Anerkennung wesentliche Moment dieses Kampfs „allein das daransetzen des Lebens“ ist, und „nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt“, also „nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens“. (GW9, 119) Hegel spricht hier meines Erachtens absichtlich wieder über das ‚Versenkte‘, sogar auf eine Weise, die seiner anfänglichen Rede über das ‚versenkte Bewusstsein‘ scheinbar widerspricht, um eben anzugeben, dass dieses versenkte Bewusstsein in der Tat nicht wirklich sein kann, weil es seiner Gewissheit nach an sich reines Für-sich-Sein ist, was seinem Versenkt-Sein jedoch widerspricht. Es muss deshalb dieser Kampf beginnen, aber zugleich muss es durch den Kampf diesen Kampf selber wieder auflösen, um wirklich existieren zu können.

Das Daransetzen des Lebens ist deshalb als das eine Moment der Bewegung des Anerkennens zu erfassen: Erst dadurch ist das Selbstbewusstsein nämlich *wirklich* „außer sich“, weil es „sein Wesen sich ihm als ein Andres dar[stellt]“. <sup>15</sup> Doch aufgrund des entwickelten Begriffs der Anerkennung muss es „sein Außersichseyn“ selber wieder „aufheben“, weil es erst durch die Rückkehr aus seinem Anderssein in sich wirklich bei sich ist. (GW9, 119) Diese Rückkehr in sich ist, wie schon oft gesagt, diejenige Aufhebung des Andern, in der das Andere *als* Anderes zum Ausdruck kommt, und heißt an dieser Stelle, dass das Selbstbewusstsein die gewonnene Einsicht, dass „das Andere ihm nicht mehr als es selbst [gilt]“, sondern wirklich ein Anderes ist, in seinem durch die Rückkehr zustande gebrachten Bei-sich-Sein auch wirklich *aufbewahren will*. (GW9, 119) Den Tod des Anderen ist für das kämpfende Selbstbewusstsein deshalb einerseits seine erwünschte Erfüllung, weil seine Gewissheit, *an sich* absolute Negativität, d.h. reines Für-sich-Sein, zu sein, in der Anschauung des Todes des Andern wirklich erscheint; andererseits wissen wir schon, dass diese Anschauung ihn nicht wirklich befriedigen kann, d.h. sie wird seine Gewissheit, reines *Für-sich-Sein* zu sein, überhaupt nicht zur Wahrheit führen, weil die absolute Negation des Andern für ein Selbstbewusstsein nur Bedeutung hat, indem das Andere *sich selbst* negiert. Aber *dass* das andere Selbstbewusstsein erst getötet werden könnte, *weil* es sein Leben darangesetzt hat, d.h. sich selbst negierte, geht in der sogenannten Anschauung des Todes des Andern verloren. <sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. Josifovic (2008), S. 118: „Dies ist jedoch aufgrund der Selbständigkeit und der an sich seienden Gleichheit beider Individuen nicht anders möglich, als indem das jeweilige alter ego die dazu notwendige Negation seiner selbst aus eigener Freiheit vollzieht.“

<sup>16</sup> Vgl. Hegel GW9, 120: „Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beyde ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden.“

### 6.6.2 Die Vollendung des Kampfes

Es muss aber diejenige Bewegung dargestellt werden, aus der sich ergibt, dass indem das eine kämpfende Selbstbewusstsein im Kampf auf Leben und Tod tatsächlich auf den Tod des anderen geht, dieses seine Selbstgewissheit nicht zur Wahrheit führt. Diese Wahrheit ist *für uns* vorhanden, weil wir wissen, dass das Selbstbewusstsein „sein Andersseyn als reines Fürsichseyn oder als absolute Negation anschauen [muß]“, aber Hegel erörtert zu Recht, dass indem sie „durch den Tod“ bewährt werden soll, sie aufgehoben wird, weil das Leben, das in ihr selbstbewusst werden sollte, entweder in einem Bewusstsein der „Selbständigkeit ohne die absolute Negativität“, oder in ein bedeutungsloses Nichts, d.h. „die Negation ohne die Selbständigkeit“, zerfällt. Sie fallen also in ihre „natürliche[n]“ Positionen, entweder positiv oder negativ, zurück, wodurch ihre Wirklichkeit, Geist zu sein, nicht hervortreten kann. (GW9, 120) Die *Bewegung* des Kampfes ergibt sich dadurch nicht als ein Spiel der Kräfte, sondern bloß als ein Spiel „des Wechsels“: Sie ist mit dem für die Wahrnehmung kennzeichnenden Wechsel zwischen Eins und Auch zu vergleichen, weil die Extreme einander bloß äußerlich gegenüberstehen, und ihre Einheit ebenso bloß äußerlich ist, also „die Mitte fällt in eine tote Einheit zusammen“, da die *Bewegung* des Auseinandertretens und in ihrer Einheit Zurückkehren der Extreme, d.h. dass die Bewegung Selbst-Unterschied ist, in dieser Einheit nicht zum Ausdruck kommt. (GW9, 120)

Die für den Kampf wesentliche Tathandlung des Tötens des Anderen bezeichnet Hegel deswegen als „die abstracte Negation“, in der überhaupt kein Leben zum Ausdruck kommen kann, weil sie eine Negation ohne Bewusstsein, *dass* Etwas negiert wird, ist. (GW9, 120) Daraus ergibt sich, dass die abstrakte Negation lediglich die sinn- und endlose Aufhebung der Natur durch die Begierde ist, die nichts Wirkliches hervorbringt. Im Kampf kann der Begriff der Anerkennung in der Tat nicht wirklich sein, weil die Momente der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, die im Begriff der Anerkennung innerlich aufeinander bezogen sind, in diesem Verhältnis einander äußerlich gegenüberstehen bleiben. Dieses negative Resultat hat aber *für uns* die positive Bedeutung, dass ein Selbstbewusstsein, das erst als Anerkennung wirklich ist, in seinem Daransetzen des Lebens nicht zugleich bis zum Tod des Andern gehen darf, sondern ihm irgendwie die Gelegenheit erschaffen wird, dass das Selbstbewusstsein „sein Aufgehobenwerden überlebt“, was heißt, dass nur diejenige Negation verwirklichend ist, die eine „Negation des Bewußtseyns“ ist, „welches so *aufhebt*, daß es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält*“. <sup>17</sup> (GW9, 120)

Wir stehen jetzt auf einer solchen Ebene, dass wir einsehen, auf welche Weise die Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit als Anerkennung gedacht werden soll. Im ‚Daransetzen des Lebens‘ kommt das Moment der Selbstständigkeit,

---

<sup>17</sup> Vgl. Josifovic (2008), S. 121: „Der Übergang zur wahrhaften Unendlichkeit ist nur durch die *anhaltende* und *erhaltende* Veränderung des Anderseins möglich und erfolgt somit nur im Miteinander.“

unabhängig vom Leben zu sein, zum Ausdruck, aber es verschwindet ebenso wieder im Tod des Andern; demzufolge muss es ein zweites Moment geben, nämlich dass das Selbstbewusstsein in seinem Daransetzen des Lebens sich selbst hemmt, welches das Moment der Unselbstständigkeit ist, weil es dem Selbstbewusstsein darin für sich wird, an das Leben geknüpft zu sein. Daraus folgt, dass die Erfahrung, in der das Selbstbewusstsein seine Gewissheit, Geist zu sein, prüfen muss, diejenige ist, in der es erfährt, dass „ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtseyn ist“. (GW9, 121) Das Resultat dieser Erfahrung muss sein, dass das im Kampf verborgen gebliebene Moment als solches ausgedrückt wird, nämlich dass das Selbstbewusstsein seine Wahrheit, sein reines Für-sich-Sein, im *Anderen* hat, was aber zugleich zum Gegenteil des Kampfes führt: Das Für-sich-Sein kann in keiner *einfachen* Einheit wirklich sein, sondern es ist gerade erst als „[d]ie Auflösung jener einfachen Einheit“ als mögliche Wirklichkeit des Selbstbewusstseins vorhanden. (GW9, 121)

Demzufolge muss die Einfachheit des Selbstbewusstseins, an dem wir bisher eigentlich immer festgehalten haben, überhaupt aufgelöst werden, und es muss *zweimal* ein Selbstbewusstsein gesetzt werden: Erstens „ein reines Selbstbewusstsein“, das sich als selbstständig und unabhängig von der Natur gewiss ist, und ein „*seyendes* Bewußtseyn“, *für welches* das reine Selbstbewusstsein selbstständig ist, aber das selber unselbstständig und von der Natur abhängig ist; demnach betrachtet Hegel dieses Bewusstsein als ein „Bewußtseyn in der Gestalt der *Dingheit*“. (GW9, 121) Das selbstständige Selbstbewusstsein bezeichnet Hegel als „*Herr*“, das unselbstständige als „*Knecht*“. (GW9, 121) Die Trennung zwischen zwei Gestalten des Selbstbewusstseins ist nötig, weil sich aus dem Kampf auf Leben und Tod ergeben hat, dass der Begriff der Anerkennung, d.h. die Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, nicht *unmittelbar* in *einem* Selbstbewusstsein wirklich sein kann. Gleichwohl weist Hegel darauf hin, dass wegen der Auflösung jeder Einfachheit die beiden Gestalten „zunächst ungleich und entgegengesetzt sind“, aber nur, weil „ihre Einheit sich noch nicht ergeben hat“, womit er angibt, dass am Ende auch diese Auflösung wieder aufgehoben werden und in die einfache Einheit zurückgehen muss. (GW9, 121) Diese Auflösung der Einfachheit heißt deshalb eben auch, dass die Substanz, um als Subjekt gedacht zu werden, sich *ungleich* werden muss; dadurch ist die *positive* Bedeutung des Kampfes auf Leben und Tod vorhanden, nämlich Ursprung der Erfahrung der Auflösung aller (natürlichen) Einfachheit zu sein, ohne welche die wahre, geistige Einfachheit, *frei zu sein*, niemals hervortreten kann.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Es liegt scheinbar auf der Hand, den Übergang vom Kampf auf Leben und Tod zum Verhältnis von Herr und Knecht als einen Übergang von einem symmetrischen Verhältnis zwischen natürlichen Individuen zu einem asymmetrischen zu verstehen, als ob Hegel meinen würde, dass es die gesellschaftliche Ungleichheit, die es immer geben wird, auch geben *soll*, um eine Ordnung zu erschaffen, in der die natürlichen Individuen in Harmonie zusammenleben können. Dies ist aber nicht Hegels Standpunkt. Die Aufteilung des Selbstbewusstseins in Herr und Knecht ist nötig, weil sich aus dem Kampf auf Leben und Tod ergeben hat, dass der

## 6.7 Das Herr-Knecht-Verhältnis

Aus der vorherigen Überlegung folgt, dass im Verhältnis von Herr und Knecht, als die Vorstellung der zwei einander gegenüberstehenden Gestalten, die absolute, vollkommene Freiheit zum Ausdruck kommen soll, jedoch auf eine einseitige Weise. Das heißt grundsätzlich, dass in diesem Verhältnis einerseits die Unendlichkeit als solche explizit wird, nämlich als der transzendente Gegenstand eines endlichen Wesens, andererseits aber, da Hegel dieses Verhältnis als ‚ungleich‘ bezeichnet, erscheinen Unendlichkeit und Endlichkeit als unterschiedene *Gestalten*, also das Unendliche erscheint noch nicht als das innere Wesen des Endlichen, und ist deshalb noch nicht zur *wahren* Unendlichkeit, d.h. Begriff, erhoben. Mit anderen Worten, die absolute Wahrheit des Herr-Knecht-Verhältnisses, nämlich die *Einheit* von Endlichkeit und Unendlichkeit zu sein, kann weder aus der Perspektive des Herrn noch der des Knechtes artikuliert werden und für sich sein. Die Einheit des Herr-Knecht-Verhältnisses ist daher zwar nicht *für sich*, aber trotzdem *für uns*, weil das endliche Selbstbewusstsein durch eine praktische Tat-handlung vollzieht, dass das unendliche Selbstbewusstsein sein inneres Wesen ist.

Im Verhältnis von Herr und Knecht wird deshalb einerseits ausgedrückt, dass die vollkommene Freiheit jede Bestimmtheit übersteigen muss, d.h. an sich unbestimmt ist, aber andererseits auch, dass, da sie nur als Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit wirklich ist, sie an sich ebenso eine sich bestimmende Unbestimmtheit ist, also ihre Unbestimmtheit ist die absolute Negativität der auf den Begriff gebrachten *bestimmten Negation*.<sup>19</sup> Deswegen ist schon im Herr-Knecht-Verhältnis das vorhanden, was ‚Begriff‘ heißen soll, mit dem eben auch die *Logik* ihren Anfang hat, jedoch auf eine noch unbegriffene Weise. So fehlt in diesem Verhältnis zwar einerseits die Gewissheit, dass

---

Begriff der Anerkennung nicht *unmittelbar* wirklich sein kann: Weder im Kampf noch im Verhältnis von Herr und Knecht *sind* es wirkliche Individuen, die einander gegenüberreten. Die *wirkliche* Anerkennung muss deshalb wesentlich abstrakter erfasst werden, nämlich als diejenige Wirklichkeit, in welcher der Begriff der Anerkennung adäquat als Einheit von Geist und Natur ausgedrückt wird. Das Moment der Ungleichheit, das im Herr-Knecht-Verhältnis zum Ausdruck kommen muss, *legitimiert* in keinerlei Hinsicht schlechtweg eine gesellschaftliche Hierarchie, sondern artikuliert, dass der Geist ohne Natur überhaupt nicht existieren kann, obgleich die Natur sich in ihrem unmittelbaren Dasein als blinde Gewalt manifestiert, in der ein Selbstbewusstsein kein Bestehen haben kann. Mit anderen Worten, im Verhältnis von Herr und Knecht wird grundsätzlich explizit, dass zum Beispiel Staatsgewalt *nur* dadurch legitimiert wird, weil es die Herrschaft der blinden Gewalt der Natur hemmt; der gute Staat muss also auch wieder danach streben, seine eigene Gewalt aufzuheben.

<sup>19</sup> Erst die absolute Negation rechtfertigt also Hegels Gebrauch der bestimmten Negation. Der logische Fortgang der unterschiedlichen Gestalten entsteht nämlich, indem ihre implizite Voraussetzung, die Hegel als bestimmte Negation versteht, bloßgelegt wird, was eher zu einer endlosen Regression statt zur absoluten Erkenntnis zu führen scheint. (Vgl. Kap. 4.6, Sieps Auffassung der *Phänomenologie* als ein Argument *ex negativo*) Der scheinbar regressive Charakter der bestimmten Negation wird jedoch widerlegt, wenn die absolute Negation als Selbst-Negation gedacht wird, demzufolge ist die Negation erst absolut als die Selbst-Negation.

der Begriff *als* Begriff das Wesen der Wirklichkeit ist, und ist der absolute Standpunkt nicht erreicht, aber andererseits wird im Verhältnis von Herr und Knecht die absolute Wahrheit der bestimmten Negation aufgezeigt, ohne welche wir niemals richtig verstehen können, warum der Begriff unendlich, und das Unendliche Begriff ist. Wir wissen schon, dass die absolute Negation als eine *Selbst-Negation* verstanden werden muss, aber erst im Herr-Knecht-Verhältnis lernen wir, wie diese Selbst-Negation wirklich sein kann, nämlich indem sie als *Furcht des Todes* an sich erfahren wird. *Positiv* ausgedrückt, ist diese Erfahrung, die in diesem Verhältnis noch gar nicht als solche begriffen wird, d.h. noch nicht für sich ist, die zur Wahrheit geführte Gewissheit der Anerkennung: Das Selbstbewusstsein erfährt, dass das endliche Leben ihm genau so wesentlich wie die Freiheit ist.

Hiermit habe ich hoffentlich meine These, dass das absolute Wissen bei Hegel begriffene Endlichkeit ist, weiter verdeutlicht. Jetzt sollte aufgezeigt werden, dass dies tatsächlich auch Hegels Überzeugung war. Aus meiner These folgt auf jeden Fall, dass das Verhältnis von Herr und Knecht wesentlich abstrakter gelesen werden soll, als manchmal der Fall ist, weil sie kein *wirkliches* Verhältnis bezeichnet, sondern das von Wahrheit, Wesen und Wirklichkeit überhaupt – dies aber auf eine unvollkommene Weise, nämlich nicht als Begriff, sondern eher als das, was als die *symbolische Artikulation* des Absoluten zu erfassen ist. Zu dieser abstrakten Lesart fordert Hegel jedoch selbst auf, weil er sagt, dass der Herr zunächst „das *für sich* seyende Bewußtseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben“ ist. (GW9, 121) Es hat sich bereits ergeben, dass der Begriff der Anerkennung, oder die Gewissheit des Selbstbewusstseins, Geist zu sein, nicht *unmittelbar* wirklich sein kann, demzufolge das Selbstbewusstsein in zwei Gestalten getrennt werden müsste. Da diese Gestalten ebenso innerlich aufeinander bezogen sein sollen, in ihrer Beziehung aber die Einfachheit des Begriffs aufgelöst und nicht mehr vorhanden ist, so ist ihre Bezogenheit sinnvollerweise als ‚symbolisch‘ zu begreifen.

### 6.7.1 Die Bewegung des Geistes in der gedoppelten Gestalt

Der in den Gestalten der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit auseinandergetretene Begriff verschwindet zwar als Begriff, aber er hört auf, bloß *gegenüber* der Wirklichkeit zu sein, weil das „für sich seyende Bewußtseyn“ jetzt „durch ein *anderes* Bewußtseyn mit sich vermittelt ist“, nämlich das Selbstbewusstsein der Gestalt der *Unselbstständigkeit*. (GW9, 121) In *dieser* Vermittlung mit sich des selbstständigen Selbstbewusstseins ist die Entgegensetzung von Geist und Natur grundsätzlich aufgehoben, weil das andere Selbstbewusstsein „ein solches [ist], zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbständigem *Seyn* oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist“. (GW9, 121) Die anfängliche Widersprüchlichkeit der Gewissheit seiner Selbst, dass das Selbstbewusstsein seine Selbstständigkeit, unabhängig von der Natur zu sein, erst dann zur Wahrheit führen könnte, wenn es die nicht negierbare Selbstständigkeit der Natur in



sich aufgenommen hat, ist an dieser Stelle gelöst, weil das reine Selbstbewusstsein, als Herr, zunächst die Einheit von Geist und Natur, als Knecht, unmittelbar zum Gegenstand hat – wenngleich auf Kosten der Einfachheit des Begriffs.

Die Gestalt des Knechtes ist daher als dasjenige Leben aufzufassen, das mit der Selbstständigkeit des reinen Selbstbewusstseins übereinstimmt, d.h. diese zu seinem Wesen hat; was heißt, dass die Gestalt des Knechtes eigentlich die Gestalt des selbstbewussten Lebens, d.h. des gesellschaftlichen Organismus, ist. Bereits an dieser Stelle ergibt sich meines Erachtens eindeutig, dass Hegel im Herr-Knecht-Verhältnis den *transzendenten* Charakter der vollkommenen Freiheit explizieren will, weil er den Herrn als eine Gestalt auffasst, die sich von der Gestalt der wirklichen Einheit von Geist und Natur *auch* unterscheidet. Der Herr bezieht sich daher auf eine doppelte Weise auf den Knecht, nämlich auf ihn als etwas, das sich von ihm unterscheidet *und* nicht unterscheidet. Erstens bezieht der Herr sich „auf ein Ding, als solches“, also die Selbstständigkeit der Natur überhaupt, die „der Gegenstand der Begierde“ war; zweitens „auf das Bewußtseyn, dem die Dingheit das wesentliche ist“, d.h. den Knecht. (GW9, 121-2) An diesem ersten Moment dürfen wir nicht vorbeigehen, weil Hegel darin sogar behauptet, das erkenntnistheoretische Problem tatsächlich gelöst zu haben: Dass es einen Bezug auf das Ding als solches gibt, heißt nämlich schlichtweg, dass hier ein Ding als das, was es an sich selbst ist, also das Ding an sich *als* Ding an sich für uns explizit wird.

Dass Hegel selber auch meint, dass dieses erste Moment eine *positive* Beziehung von Selbstbewusstsein und Natur ist, zeigt sich darin, dass er den Bezug auf das Ding, als auf die selbstständige Natur, als die „unmittelbare Beziehung des *Fürsichseyns*“ auffasst, die wiederum „Begriff des Selbstbewußtseyns“ ist. (GW9, 122) Die aufgelöste Einfachheit des Begriffs kehrt sozusagen an dieser Stelle zurück als das eine Moment der Gestalt des Herrn, nämlich das Moment, in dem der Herr sich *nicht* vom Knecht und dem Ding *unterscheidet*, und also die unmittelbare Einheit von Geist und Natur ist, gegenüber der aber sich ein zweites, entgegengesetztes Moment der Differenz zeigt, in dem der Herr sich als Vermittlung auf den Knecht und das Ding bezieht: In diesem Moment ist der Herr *nur* Anerkanntes, nämlich „als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein anderes für sich ist“. (GW9, 122) Die erste Einheit dieser beiden Momente ist, dass der Herr sowohl vom Knecht als auch vom Ding unterschieden und nicht unterschieden ist, weil er sich „auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein [bezieht]“, was heißt, dass dieser unmittelbare Bezug auf das Ding das ist, was der Knecht anerkennt – mit anderen Worten, das selbstbewusste Leben muss die vollkommene Freiheit des Selbstbewusstseins als sein *inneres* Wesen anerkennen. (GW9, 122)

Erst an dieser Stelle kann die vollkommene Freiheit überhaupt als das innere Wesen des Lebens gedacht werden, weil sie – als Herr vorgestellt – nicht einseitig bloß ein Begriff *gegenüber* der Natur ist, sondern derjenige Begriff, der die Einheit von Geist und Natur ausdrückt. Dies drückt Hegel aus, wenn er sagt, dass der Knecht zu dieser Anerkennung gezwungen ist, weil sein Leben „seine Kette“ ist, „von der er im Kampfe

nicht abstrahieren konnte“: Im Kampf hat der Knecht nämlich erfahren, dass das Leben ihm genau so wesentlich wie das Selbstbewusstsein ist, demzufolge kann er sich nicht mehr von der Natur ausschließen wollen, wie die Begierde, sondern ist sich „seiner Selbstständigkeit“ nur „in der Dingheit“ gewiss, also er ist „unselbständig“, und ist sich – einfach gesagt – seiner Selbstständigkeit nur durch sein Lebendig-Sein gewiss. (GW9, 122) Indem die vollkommene Freiheit als Herr vorgestellt wird, d.h. als eine Selbstständigkeit, die sich im Kampf bewährt hat, hat sie sich als „Macht über diß Seyn“, d.h. als Macht über das für den Knecht wesentliche Leben, bewiesen, die ihr „nur als ein negatives gilt“. (GW9, 122) Die vollkommene Freiheit wird also zunächst anerkannt, weil sie bewiesen hat, Macht über das Leben, welches das unselbstständige Selbstbewusstsein erhalten will, zu haben.<sup>20</sup> Der Herr hat deshalb Macht über den Knecht, insofern „diß Seyn aber die Macht über den Andern ist“. (GW9, 122)

Aber es gibt gegenüber diesem Moment, in dem die vollkommene Freiheit als das innere Wesen des selbstbewussten Lebens auftritt, das andere Moment, nämlich das der *Bewegung* der Aufhebung der Entgegensetzung von Selbstbewusstsein und Dingheit, welche die Mitte ist, in der das selbstständige Selbstbewusstsein seine Gewissheit zur Wahrheit führen kann. Der Herr ist daher nicht schlechthin der unmittelbare Bezug auf das Ding, sondern durch das zweite Moment als seine Vermittlung, also „der Herr [bezieht sich] *mittelbar durch den Knecht auf das Sein*“. (GW9, 122) Erst dadurch erweist sich die Wahrheit des ersten Moments, das des Nicht-unterschieden-Seins, nämlich *aufgehobener* Unterschied zu sein, und stellt sich heraus, dass die Gestalten des Herrn und des Knechtes die Momente der Aufhebung des Unterschieds und des aufgehobenen Unterschieds, d.h. die einfache Gleichheit mit sich, als für sich seiende Extreme nebeneinander gestellt sind.

### 6.7.2 Das Auseinandertreten in ‚Arbeit‘ und ‚Genuss‘

Weil deshalb der Knecht einerseits dem Herrn die Mitte ist, andererseits aber der Herr auch seine Mitte, fällt *in ihm* die Bewegung der Aufhebung, in der er *sowohl seine Selbstständigkeit als auch seine Unselbstständigkeit* als solche expliziert hat, in zwei Momente auseinander: Einerseits ist für den Knecht das Selbstbewusstsein sein inneres Wesen, und deshalb bezieht er sich „auf das Ding“, d.h. auf das selbstständige Sein der Natur, „auch negativ und hebt es auf“, aber weil sein Aufheben andererseits zunächst kein Ausschließen der Natur mehr sein kann, da diese ebenso „selbständig für ihn [ist]“, kann er den Unterschied zwischen Selbstbewusstsein und Natur, der ihn als solchen charakterisiert, nicht auflösen. (GW9, 122) Die Gestalt des Knechtes oder des unselbstständigen Selbstbewusstseins ist daher als das Bestehen des Unterschieds aufzufassen, weil sowohl das Selbstbewusstsein als auch die Natur selbstständig sind, was zuerst

---

<sup>20</sup> Es wird sich ergeben, dass das selbstständige Selbstbewusstsein diese Macht in der Tat insofern hat, als dass es die Gewalt des natürlichen Lebens gegen das unselbstständige Selbstbewusstsein hemmt.

bloß *negativ* zum Ausdruck kommt in der Tatsache, dass der Knecht „durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm [dem Ding] fertig werden“ kann, sondern „er *bearbeitet* es nur“. (GW9, 122)

Das, was Hegel mit ‚Arbeit‘ meint, darf deshalb nicht assoziativ gefüllt werden, sondern muss in ihrer systematischen Bedeutung verstanden werden, nämlich das Moment der *Vermittlung* des Begriffs zu sein, das aber noch *außerhalb* des Begriffs liegt, demzufolge der Begriff noch nicht *als* Begriff, sondern in der Gestalt des Herrn auftritt. Die Arbeit des Knechtes ist aber *für uns an sich* die Mitte des Herrn, und die Wahrheit seiner Gewissheit: Indem, sozusagen, der Knecht das Moment der Vermittlung übernimmt, kann der Herr „durch diese Vermittlung“, die er so gänzlich dem Knecht überlässt, als „die *unmittelbare* Beziehung“, d.h. die reine Gleichheit mit sich oder „die reine Negation“, absolut frei und bei sich sein. (GW9, 122) Diesen Zustand des Herrn bezeichnet Hegel als „den *Genuss*“, weil „was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen“. (GW9, 122-3) ‚Genuss‘ bedeutet deshalb, dass das selbstständige Selbstbewusstsein in der Gestalt des Herrn seine Gewissheit zur Wahrheit führen kann, weil es das Moment der Aufhebung der Natur, d.h. die ‚Arbeit‘, ausgeschlossen hat, und weil der Knecht an diese ‚Kette‘ gebunden ist, kann es die Natur verinnerlichen, ohne dass diese ihm auf irgendeine Weise als etwas Selbstständiges gegenübertreten wird.

Deshalb wiederholt Hegel an dieser Stelle, dass die „Selbstständigkeit des Dinges“, die „die Begierde“ nicht bewältigen konnte, für den Herrn kein Problem mehr ist, weil er „den Knecht zwischen es und sich eingeschoben“ hat. (GW9, 123) Herr und Knecht müssen wiederum abstrakter als ein Herrscher, der seine Untertanen für seinen Genuss arbeiten lässt, verstanden werden, weil es hier um die vollkommene Freiheit geht, die als das innere Wesen des selbstbewussten Organismus gedacht werden muss. Grundsätzlich muss deshalb die vollkommene Freiheit, wie gesagt, als Macht über die Natur auftreten, was nur in einer Gestalt, für die das Leben unwesentlich ist, möglich ist. Erst wenn das selbstständige Selbstbewusstsein als ein *genießendes* dargestellt wird, kann in ihm das Moment der Unwesentlichkeit der Natur explizit werden, weil es sich dann „nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen[schließt]“, und „die Seite der Selbstständigkeit ... dem Knechte [überläßt]“. (GW9, 123) Der Genuss drückt aber die vollkommene Freiheit nicht adäquat aus, weil sie die Unwesentlichkeit der Natur nur betont, insofern sie im Genuss die Wesentlichkeit der Natur von sich abgestoßen hat. Deshalb tritt in der Gestalt des Herrn die absolute Freiheit zwar auf eine einseitige Weise hervor, weil der selbstbewusste Organismus, hier der arbeitende Knecht, und sein inneres Wesen, hier der genießende Herr, auf eine äußerliche Weise aufeinander bezogen werden. Die Darstellungsweisen ‚Arbeit‘ und ‚Genuss‘ hat Hegel deswegen doch ziemlich gut gewählt, weil sie klar den wesentlichen Gegensatz aufzeigen: Insofern ein Selbstbewusstsein arbeitet, genießt es nicht, und insofern es genießt, arbeitet es nicht.

### 6.7.3 Die Auflösung der Auseinandergetretenen oder die einseitige Anerkennung

Die Verdopplung der Gestalten in Herr einerseits und Knecht andererseits ist deshalb nötig, um sowohl den Unterschied als auch die Einheit des Selbstbewusstseins, beziehungsweise seine Unselbstständigkeit und Selbstständigkeit, ohne Widerspruch denken zu können, aber aus der Zerlegung ihrer Bezogenheit aufeinander ergibt sich ebenso, dass Arbeit und Genuss durcheinander vermittelt sind. Der Herr ist sich seiner Wahrheit, d.h. „sein[es] Anerkanntseyn[s]“, nur „durch ein anderes Bewußtseyn“ gewiss, also es wird anerkannt, *weil* das andere Selbstbewusstsein, der Knecht, in den erörterten Momenten „der Bearbeitung des Dings“ und „der Abhängigkeit von einem bestimmten Daseyn“, „*sich* ... als unwesentliches [setzt]“. (GW9, 123, meine Hervorhebung) Das unselbstständige Selbstbewusstsein anerkennt deswegen das selbstständige Selbstbewusstsein, aber auf eine einseitige Weise, weil es *sich selbst* zum Unwesentlichen *macht*, was zwar heißt, dass es eine *Selbst-Negation* vollbringt, aber auf eine unvollkommene Weise, weil es weder in dem einen noch in dem anderen Moment gelingt, „über das Seyn Meister zu werden“, d.h. es kann *nicht* „zur absoluten Negation gelangen“. (GW9, 123)

Einerseits ist deshalb „diß Moment des Anerkennens“ im Herr-Knecht-Verhältnis „vorhanden“, weil Herr und Knecht *innerlich* aufeinander bezogen sind, in dem Sinne, dass das „was der Knecht thut, eigentlich Thun des Herrn“ ist, und andersherum. (GW9, 123) Der Herr ist nämlich reines Für-sich-Sein, weil „das andere Bewußtseyn sich als Fürsichseyn aufhebt“, aber dieses Aufheben ist zugleich das Tun des Herrn, indem er die Macht über das andere Selbstbewusstsein ist. So ist der Herr in diesem Verhältnis „die reine negative Macht, der das Ding Nichts ist“, d.h. Für-sich-Sein überhaupt, aber nur weil in der Aufhebung des Für-sich-Seins des anderen Selbstbewusstseins das andere Selbstbewusstsein *selber* seine Selbstständigkeit negiert. Andererseits ist aber diese Wahrheit seines Für-sich-Seins, *geworden zu sein*, nicht für den Herrn, weil die Tatsache, *dass* sein Für-sich-Sein durch die Selbst-Negation des Anderen Selbstbewusstsein geworden ist, im Herrn gleichzeitig aufgehoben und verschwunden ist, da er die Bewegung des Aufhebens des selbstständigen Seins, die zunächst als Gestalt des Knechtes existiert, ausgeschlossen hat. Mit anderen Worten, der Herr ist nur „das reine wesentliche Thun“, während der Knecht „ein nicht reines, unwesentliches Thun“ ist. (GW9, 123)

In diesem Verhältnis verschwindet ihre innere Bezogenheit, weil in der Verdopplung der Gestalt in der Gestalt des Herrn einerseits und der des Knechtes andererseits die beiden Momente der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit auseinanderfallen, und als das wesentliche Sein und das unwesentliche Sein einander *äußerlich* gegenüberstehen bleiben. Also das Moment, „das zum eigentlichen Anerkennen fehlt“, ist die Abhängigkeit der vollkommenen Freiheit vom Leben, als dessen inneres, transzendentes Wesen. Das „einseitige und ungleiche Anerkennen“, das dadurch „entstanden“ ist, nämlich, dass der Herr sich nicht als das innere Wesen des selbstbewussten Lebens

des Knechtes *weiß*, sondern meint, rein für sich zu sein. Dies verhindert ebenso, dass der Knecht unmittelbar den Herrn als sein inneres Wesen anerkennen kann; um deshalb ein *wirkliches* Anerkennen zu sein, kann die Wahrheit des unselbstständigen Selbstbewusstseins nicht heißen, dass es das unwesentliche Tun, für das der Herr es hält, *an sich* ist. (GW9, 124) Die Wahrheit des selbstständigen Selbstbewusstseins ist deshalb im Verhältnis von Herr und Knecht nur als Verschwundenes vorhanden, sie ist also seine implizite Voraussetzung.

#### 6.7.4 Die Wahrheit des selbstständigen Selbstbewusstseins

Das ‚einseitige und ungleiche Anerkennen‘ heißt also, dass die Wahrheit und Wirklichkeit des Begriffs der Anerkennung im Verhältnis von Herr und Knecht nicht explizit, d.h. *als* Begriff, vorhanden ist, und ihre Darstellung, die Hegel an dieser Stelle zunächst als die Wahrheit des Selbstbewusstseins entfaltet, ist nur *für uns*. Zum eigentlichen Anerkennen muss der Herr das, was er „gegen den andern thut, ... auch gegen sich selbst [tun]“, und der Knecht das, was er „gegen sich [tut], ... auch gegen den andern [tun]“. (GW9, 124) Das heißt jedoch, dass das Andere, das im einseitigen Anerkennen für den Herrn „[d]as unwesentliche Bewußtseyn“ ist, im eigentlichen Anerkennen, als Gegenstand des Herrn, „die *Wahrheit* der Gewißheit seiner Selbst“ sein muss. (GW9, 124) Doch diese Wahrheit ist, dass sein Gegenstand „ein selbständiges Bewußtseyn“ ist, und daher das genaue Gegenteil von dem, was sein Gegenstand ist, wenn „der Herr sich vollbracht hat“, d.h. wenn er die Unwesentlichkeit seines Gegenstandes betont hat. Der Herr kann seine Gewissheit deswegen nicht zur Wahrheit führen, was heißt, dass die vollkommene Freiheit als *Herrschaft*, d.h. den ‚Genuss‘, der die ‚Arbeit‘ von sich abgestoßen hat, nicht wirklich sein kann, weil „seine Wahrheit“ nicht die „des *Fürsichseyns*“, sondern „vielmehr das unwesentliche Bewußtseyn“ ist – mit anderen Worten, „ihr Wesen [ist] das verkehrte dessen, was sie sein will“. (GW9, 124)

Das, was in der als Herr aufgefassten vollkommenen Freiheit noch nicht zum Ausdruck kommt, ist, dass seine Macht, der gegenüber ‚das Ding Nichts ist‘, nicht die *abstrakte* Negation, sondern die *absolute* Negation ist, also eine Selbst-Negation, die in seiner Aufhebung vom Aufgehobenen abhängig bleibt. Diese absolute Negation zu sein, ist das innere Wesen des Für-sich-Seins und die eigentliche Wahrheit der Gewissheit des selbstständigen Selbstbewusstseins, das sich *an sich* auf den Knecht und auf das Ding als solches unmittelbar und vermittelt bezieht. Dieser Knecht ist das, von dem der Herr inneres Wesen ist; es ist daher seine Wahrheit, das innere Wesen des ihm zunächst äußeren unselbstständigen Selbstbewusstseins zu sein, was heißt, dass „[d]ie Wahrheit des selbstständigen Bewußtseyns demnach das *knechtische Bewußtseyn* [ist]“. (GW9, 124) Da eben die Gewissheit der Anerkennung im Verhältnis von Herr und Knecht nicht zur Wahrheit geführt werden konnte, kann die Wahrheit des Knechtes letztlich nicht „im Verhältnis der Herrschaft“ gefunden werden, sondern „die Knechtschaft“ muss „in

ihrer Vollbringung zum Gegentheile dessen werden, was sie unmittelbar [d.h. für den Herrn] ist“. (GW9, 124)

Diese Umkehrung ist, wie die Bewegung des Anerkennens überhaupt, mit dem Spiel der Kräfte zu vergleichen: Wie damals die in sich zurückgedrängte Kraft als das innere, übersinnliche Wesen der Kraft gegenüber ihrem Außer-sich-Sein in der Erscheinung erfasst wurde, so „erscheint“ hier die Knechtschaft als *unwesentliches* Bewusstsein im Verhältnis der Herrschaft bloß „*außer sich*“ und nicht als das, was sie innerlich ist. Ihre Wahrheit ist deshalb das „*in sich zurückgedrängte Bewußtseyn*“, und erst indem sie aus ihrer Veräußerlichung in sich zurückkehrt, also zum Gegenteil ihrer Selbst in seiner Veräußerlichung wird, wird die Knechtschaft „zur wahren Selbständigkeit umkehren“. (GW9, 124) Jedoch, weil es hier nicht um die Kraft geht, die nur für ein Anderes, nämlich das Subjekt, selbstständig ist, sondern um das Bewusstsein, das *für sich* selbstständig sein muss, heißt *diese* Rückkehr in sich, dass das knechtische Selbstbewusstsein durch die Aufhebung seiner Unselbstständigkeit, *aus eigener Kraft*, die Selbstständigkeit zu seinem inneren Wesen machen muss.

Seine Bewegung ist daher die wahre Selbst-Bewegung des Geistes, in der das einfache, selbstständige Sein sich ungleich wird, in den Momenten der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit auseinanderfällt, darin außer-sich geworden ist und folglich diese Ungleichheit wieder aufhebt, indem es aus seinem Außer-sich-Sein in sich zurückgeht und sich wieder gleich wird. Daraus ergibt sich, dass diese Bewegung des zu sich kommenden Geistes eine Entwicklung ist, in der das Moment der Unselbstständigkeit für das Sein selbst wird, und erst dadurch ist es Geist. Andersherum gesagt, der *werdende* Geist ist derjenige Geist, der seine *Endlichkeit* an sich erfahren hat – und der absolute demnach derjenige, der seine Endlichkeit zum Begriff gebracht hat. Das in sich zurückgedrängte Bewusstsein ist deswegen das Bewusstsein, das seine Endlichkeit an sich erfahren hat, und dies ist die Wahrheit des Selbstbewusstseins. Hegel sagt deshalb, dass die Knechtschaft als in sich zurückgedrängtes Bewusstsein „Selbstbewusstsein“ ist, und dass dies ist, was sie „an und für sich selbst ist“. (GW9, 124) Dieses An-und-für-sich-Sein ist deshalb die innere Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, und die endgültige Wahrheit des Begriffs der Anerkennung ist *im Knecht* vorhanden – zwar bloß *für uns*.

Weil die Wahrheit der Knechtschaft das Selbstbewusstsein ist, ist das „*selbstständige für sich seyende Bewußtseyn* ... ihr *die Wahrheit*“, aber dass *für den Knecht* „der Herr das Wesen“ ist, zeigte sich schon im Verhältnis von Herr und Knecht. (GW9, 124-5) Da war aber zugleich der Herr dem Knecht ein Äußeres, das bloß *für ihn* war, und diese Äußerlichkeit muss aufgehoben werden: Der Herr muss *an sich* das Wesen des Knechtes sein, also das unselbstständige Bewusstsein muss das reine Für-sich-Sein,

die vollkommene Freiheit, als sein inneres Wesen haben.<sup>21</sup> Wir können sagen, dass allein der Knecht „diese Wahrheit der reinen Negativität und des *Fürsichseyns in der That an ihr selbst*“ hat, weil er „die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden“ hat, indem er nämlich im Kampf die Erfahrung gemacht hat, dass sein Leben ihm genau so wesentlich wie das Selbstbewusstsein ist. (GW9, 125) Hegel erörtert, dass in dieser Angst explizit wird, was das Leben *an sich* und *absolut* ist, weil das Selbstbewusstsein „um sein ganzes Wesen“ Angst gehabt hat. (GW9, 125) Dieses *ganze* Wesen ist dennoch, dass Selbstbewusstsein und Leben einander *nicht* entgegengesetzt, sondern eins sind.

Die Bewegung der Furcht des Todes, d.h. die der Erfahrung des Lebens als solches, ist deshalb, dass das Selbstbewusstsein sich unterscheidet und *außer sich wird*, wenn es sein Leben daransetzt, aber *aus sich selbst heraus* diesen Unterschied wieder aufhebt; demnach sagt Hegel, dass das Bewusstsein in dieser Erfahrung „innerlich aufgelöst worden“ ist. (GW9, 125) Erst durch diese Bewegung können die Momente der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit in einem Wesen vereinigt werden, das ohne diese Vereinigung in der völligen Unbestimmtheit, weder wesentlich noch unwesentlich zu sein, eine verlorene Seele bleibt, die noch nicht ein Schatten seiner selbst ist, weil es nicht werden kann, was es an sich ist. Die Furcht des Todes ist deshalb tatsächlich „das absolute Flüssigwerden allen Bestehens“ und die Auflösung jeder Differenz, aber das Entscheidende ist, dass das Selbstbewusstsein *an sich selbst*, durch eigene Tätigkeit, diese Auflösung vollzieht; also die Auflösung ist *innerlich* und nicht mehr *äußerlich*. (GW9, 125) In der inneren Auflösung jeglichen Unterschieds vollzieht das Selbstbewusstsein sein *inneres* Wesen, „die absolute Negativität“ und „das *reine Fürsichseyn an sich* zu sein, und diese Bewegung *ist* daher „das einfache Wesen des Selbstbewußseyns“. (GW9, 125)

Erst in dieser Bewegung des Selbstbewusstseins wird tatsächlich *bewiesen*, dass die absolute Negativität, die für ein wahres Für-sich-Sein gehalten werden kann, nicht das unbestimmt negative Verhältnis zum Leben sein kann, sondern eine *absolute Negation*, d.h. das transzendente Wesen des selbstbewussten Lebens, ist: Sowohl das Moment des Auseandertretens im Daransetzen des Lebens, d.h. vollständig auf das Andere zuzugehen und jede Bestimmtheit aufzulösen, als auch das Moment der Hemmung dieses Daransetzens, d.h. aus dem Anderen in sich zurückzukehren und die Auflösung der Bestimmtheit selber wieder aufzulösen, ist wesentlich. Erst so weiß das wahre Selbstbewusstsein sich als diejenige Unbestimmtheit, die unabhängig von der Bestimmtheit, von der sie abstrahiert, kein Bestehen hat; und also, indem sie sie aufhebt, sie aufbewahren muss, um wirklich zu sein. Das Absolute dieser Bewegung, das eben auch dazu auffordert, *vollständig* in die Extreme zu gehen, darin *wirklich* zu sein, und

---

<sup>21</sup> Hegel schreibt deswegen, dass die Wahrheit der Knechtschaft „jedoch FÜR SIE noch nicht *an ihr* ist“. (GW9, 125)

ebenso vollständig wieder in sich zurückzukehren, und darin auch wirklich zu sein, ist, dass alles durch die absolute Selbsttätigkeit des Subjekts geschieht.

Die Umkehrung des unselbstständigen Selbstbewusstseins zur wahren Selbstständigkeit heißt deswegen grundsätzlich, dass sich für uns erweist, dass die absolute Negation letztendlich eine Selbst-Negation ist. Diese Umkehrung ist daher an die Voraussetzung gebunden, dass der Tod dem Selbstbewusstsein als der „absolute Herr“ erschienen ist; das heißt, die Herrschaft des Todes gibt uns überhaupt ein ‚Kriterium‘, um zwischen abstrakter und absoluter Negation unterscheiden zu können, ohne welches die absolute Wahrheit des tätigen Subjekts, Für-sich-Sein als *Selbst-Negation* zu sein, keine Bedeutung hat. (GW9, 125) Dieser absolute Herr kann nicht deduziert, sondern nur erfahren werden, und zwar nur durch ein *endliches* Wesen. Das absolute Subjekt kann die Herrschaft des Todes nicht aus sich hervorbringen, sondern sie ist *außer* ihm, aber als diese äußere Macht über es ist der Tod lediglich deswegen, weil das Subjekt *innerlich* empfänglich für seine Macht ist – das heißt, es ist *wesentlich endlich*. In der Furcht des Todes wird diese Wahrheit, dass es endlich ist, für das Selbstbewusstsein, und diese Wahrheit ist absolut, weil das Bewusstsein in dieser Wahrheit *bei sich* ist, als das, was es an sich ist. Andersherum gesagt, die eigentliche Wahrheit des Selbstbewusstseins ist, dass es sein absolutes *Wesen* nur werden kann, wenn es in diesem Werden zugleich *für* es wird, dass es endlich ist.<sup>22</sup>

Aus dieser Reflexion ergibt sich die Wahrheit des selbstständigen Selbstbewusstseins in der Gestalt des Herrn, weil nämlich der Knecht, der das wahre Für-sich-Sein als „diese allgemeine Auflösung *überhaupt*“ an sich erfahren hat, seine Wahrheit *für ihn* hat, indem sie „im Herrn ... sein *Gegenstand*“ ist – also der Knecht ‚projiziert‘ sein An-sich-Sein, für sich zu sein, im Herrn. (GW9, 125) Wenn der Knecht den Herrn als sein *inneres* Wesen anerkennt, so hat er dessen *äußere* Macht über ihn selber und demnach die Ungleichheit zwischen ihnen – und damit das aussichtslose Schwanken zwischen Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit – aufgehoben. Deshalb schreibt Hegel, dass das knechtische Selbstbewusstsein „im Dienen“ (des Herrn) sein An-und-für-sich-Sein „wirklich [vollbringt]“, weil es im ‚Dienen‘ die Bewegung der Aufhebung des selbstständigen Seins (der Natur), die Hegel als ‚Arbeit‘ bezeichnet hat, in der Form des Bleibenden ist. (GW9, 125) Indem der Herr zunächst sein inneres Wesen geworden ist, gewinnt der Knecht einerseits „[d]as Gefühl der absoluten Macht“, das für den Herrn nicht wirklich war, weil er erfahren hat, was seine Selbstständigkeit *an sich* ist, nämlich die innere Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit. (GW9, 125) Andererseits ist dieses Gefühl erst *wirklich*, weil der Knecht diejenige „Beziehung auf das Ding“ hat, in der „das Ding ... seine Selbstständigkeit behält“; was heißt, dass das

---

<sup>22</sup> Vgl. Josifovic (2008), S. 162: „In der Erfahrung, dass die unendliche Subjektivität beim Übergang in das Anderssein mit sich selbst zusammen geht, weil das Anderssein ein Moment ihrer selbst ist, überschreitet das Selbstbewusstsein die Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, als Ursprung seiner Endlichkeit, und macht die Erfahrung der *wahrhaften Unendlichkeit* und zwar als *sein eigenes ‚Fürsichsein‘*.“



Ding nicht vernichten kann, sondern ‚bearbeiten‘ muss, also erst „[d]urch die Arbeit kommt es zu sich selbst“. (GW9, 125-6)

Da in diesem Gefühl der absoluten Macht offenbar die vollkommene Freiheit zum Ausdruck kommen muss, ergibt sich hieraus, wie die reine Freiheit als das innere Wesen der Natur gedacht werden kann, und so vollkommen ist. Die vollkommene Freiheit könnte sich nicht unmittelbar, d.h. als Begierde, verwirklichen, weil sie als solche zwar „ihr unvermishtes Selbstgefühl“, ihr einfaches Bei-sich-Sein, nicht aufgeben müsste, aber zugleich nicht zur Wahrheit führen könnte, da jede „Befriedigung“ nur „ein Verschwinden“ war. (GW9, 126) Diejenige Darstellung der vollkommenen Freiheit aber, in der das Ding, das der Begierde rein gegenüberstand, ein selbstständiges Dasein hat, muss diese Freiheit als das *innere* Wesen der Natur auffassen, d.h. als Form des Seins überhaupt. Jedoch, indem der Knecht arbeitet, erfasst er die Natur in der Form der Freiheit, aber nur *negativ*: Für den Arbeitenden hat der Gegenstand zwar Selbstständigkeit, aber seine Bewegung ist an sich die „negative Beziehung auf den Gegenstand“. (GW9, 126) Weil er diese negative Beziehung immer noch ist, ist er Begierde, aber weil ihr Gegenstand nicht vernichtet wird, wird das, was in der Befriedigung der Begierde verschwindet, in der Arbeit ‚aufgehalten‘, und die Begierde wird ‚gehemmt‘.

Dieses „aufgehaltene Verschwinden“ oder die „gehemmte Begierde“ ist die allgemeine Form, in der die unterschiedlichen Momente der Bewegung des Geistes entfaltet werden können, ohne sofort wieder in der Einfachheit des reinen Für-sich-Seins aufgelöst zu werden. (GW9, 126) Da wir bereits gesehen haben, dass diese Aufhebung erst durch die Wirklichkeit der Aufgehobenen wirklich sein kann, hat dieses einfache Für-sich-Sein ebenso nur ein Bestehen, wenn diese allgemeine Form wirklich ist. Diese allgemeine Form, die Hegel auch als „das formirende Thun“ auffasst, ist deshalb die Vermittlung von Geist und Natur überhaupt, ohne welche der Geist überhaupt kein Bestehen hat: Ihre Negativität gegenüber dem Ding „ist zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns“, wodurch der Geist „in das Element des Bleibens“ getreten ist. (GW9, 126) Daraus folgt, dass die gehemmte Begierde nicht wiederum eine beschränkte Verwirklichung der vollkommenen Freiheit ist, sondern sie gilt hier als die Wahrheit des reinen Für-sich-Seins.<sup>23</sup> Aus diesem Grund kann Hegel daher auch schließen, dass „das arbeitende Selbstwußtseyn ... hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als *seiner selbst* [kommt]“. (GW9, 126) Die endgültige Bedeutung des formierenden Selbstbewusstseins ist deshalb, dass „das dienende Bewußtseyn sich darin

---

<sup>23</sup> Die Arbeit kann die Wahrheit des reinen Für-sich-Seins jedoch nicht adäquat ausdrücken, weil die Arbeit offenbar ein praktisches Verhältnis ist, in dem die Reinheit des reinen Für-sich-Seins verschwunden ist. Die seiende Wahrheit des reinen Für-sich-Seins ist daher weder im Knecht noch im Herrn zu suchen, sondern erst auf der Ebene der Vernunft, wo nicht bloß das Moment der unmittelbaren Einheit von Selbstsein und Anderssein, sondern das ebenso wesentliche Moment, das reine Für-sich-Sein im Anderen *als* Anderen zu suchen, thematisch ist.

als reines *Fürsichseyn* zum *Seyenden* wird“, also es wird sich als das, was es ist, nämlich Einheit von Geist und Natur, gewiss. (GW9, 126)

### 6.7.5 Die Vollendung des Herr-Knecht-Verhältnisses

Die *Unvollkommenheit* des Verhältnisses von Herr und Knecht, die jetzt als ihre Vollendung darzustellen ist, liegt eher darin, dass das Selbstbewusstsein die Wahrheit des formierenden Tuns nicht für sich wissen kann, weil in diesem Tun für das Selbstbewusstsein „sein erstes Moment“, durch das es gehemmte Begierde geworden ist, nämlich „die Furcht“, verschwunden ist. (GW9, 126) Im „Bilden des Dinges“ wird ihm das Für-sich-Sein „die eigne Negativität“, und hört auf, die äußere, fremde Macht über es zu sein. Indem das Selbstbewusstsein durch die Momente der Furcht, des Dienens, und des Bildens hindurchgegangen ist, kommt es zu sich selbst, d.h. es wird Für-sich-Sein, aber darin hat die anfängliche Entgegensetzung von Herr und Knecht für es keine Bedeutung mehr, wenngleich der Herr sogar „das fremde Wesen“ war, „vor welchem es gezittert hat“. (GW9, 126-7) Diese Fremdheit des Für-sich-Seins ist durch die Bewegung des knechtischen Selbstbewusstseins aufgehoben und in der Aufhebung verschwunden, und es ‚findet sich wieder‘ als ein Selbst, aber es wird durch „diß Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigner Sinn*“. (GW9, 127)

Diesen eigenen Sinn beschreibt Hegel als diejenige Bewegung des Selbstbewusstseins, in der die Fremdheit des Für-sich-Seins nicht mehr vorkommt, und er kennzeichnet ihn als „eine Freiheit, die noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt“. (GW9, 128) Weil aber in dieser Bewegung das Selbstbewusstsein nicht durch „die absolute Furcht“, sondern höchstens „einige Angst“ beherrscht wird, „so ist das negative Wesen ihm ein äußerliches geblieben“, wodurch die Wahrheit des Selbstbewusstseins, für sich zu sein, selber verloren geht. (GW9, 127-8) Damit will Hegel also grundsätzlich ausdrücken, dass eine Freiheit, die *unmittelbar* als das innere Wesen des gesellschaftlichen Organismus statt seines *transzendenten* inneren Wesens erfasst wird, keine *wirkliche* Freiheit ist.<sup>24</sup> Indem das Moment des transzendenten Charakters der vollkommenen Freiheit im Eigensinn aufgehoben und verschwunden ist, vollzieht der Knecht in der Arbeit seine Freiheit, sein Für-sich-Sein, deshalb auf eine einseitige Weise, nämlich *bloß praktisch*, und er kann das reine Für-sich-Sein nicht als etwas, das ihn und die Natur *übersteigt*, festhalten; die wesentliche Einsicht, die ihm in der Furcht des Todes geworden ist, nämlich dass sein Negieren eine Unterwerfung unter eine äußere Macht war, verschwindet. Diese Unterwerfung war, so haben wir gesehen, nicht bloß die Unterwer-

---

<sup>24</sup> Erst in der Gestalt des *unglücklichen Bewusstseins* kann das Selbstbewusstsein den transzendenten Charakter der vollkommenen Freiheit ausdrücken, weil es, indem das reine Wesen dort *über* der Natur steht, auch eine Gewissheit der Differenz von Natur und reinem Wesen hat. (Vgl. GW9, 155ff.)

fung unter einen Herrn, sondern erstmal die Unterwerfung unter die absolute Herrschaft des Todes, d.h. sie war eine Erfahrung der Endlichkeit.<sup>25</sup>

Da das Herr-Knecht-Verhältnis gerade so gestaltet war, um zwar einerseits die Abhängigkeit des Selbstbewusstseins von der Natur, aber andererseits auch um den *transzendenten* Charakter der vollkommenen Freiheit, in keinem selbstbewussten Leben des gesellschaftlichen Organismus vollständig verwirklicht zu sein, auszudrücken, so ist das Resultat des Herr-Knecht-Verhältnisses das Gegenteil dessen, was das Selbstbewusstsein sein will: Die knechtische Freiheit ist keine wirkliche Freiheit, weil sie als Eigensinn weder „die reine Form zum Wesen werden kann“ noch „allgemeines Bilden“ oder „absoluter Begriff“ ist, sondern bloß „eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist“.<sup>26</sup> (GW9, 128) Es muss daher eine neue subjektive Gewissheit geben, nämlich die des *Stoizismus*, in der das Selbstbewusstsein sich gerade als diese Macht gewiss ist, sein reines Für-sich-Sein nicht als Eigensinn, sondern unmittelbar als die innere Einheit der selbstständigen Natur auffasst.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Der Eigensinn heißt also, dass man in Subjektivismus befangen bleibt, weil man immer noch versucht, den reinen Begriff *unmittelbar* zu verwirklichen, statt dessen transzendenten Charakter als solchen zu erkennen. Der Eigensinn hat daher die doppelte Bedeutung, einerseits der totale Konformismus des Knechtes mit einem historischen gesellschaftlichen Organismus zu sein, andererseits aber verweist „Eigensinn“ ebenso sehr, wie Hegel im Geistkapitel erklärt, auf „den *Ungehorsam* des innerlichen Fürsichseyns“, der „de[n] allgemeine[n], am Tage liegende[n] öffentliche[n] Sinn“, die öffentlichen Gesetze der Polis, untergräbt. (GW9, 406) Im Geistkapitel kommt Hegel also auf den ‚Eigensinn‘ zurück, nämlich um das Verhalten der Frau, Antigone, als „de[n] unterirdische[n], ins Innre verschlossene[n] Sinn“ zu beschreiben, was heißt, dass dieser Eigensinn ebenso im Subjektivismus befangen bleibt. (GW9, 406)

<sup>26</sup> Hegel bestreitet meines Erachtens an dieser Stelle also ausdrücklich, dass die Freiheit vollkommen verwirklicht werden kann.

<sup>27</sup> Der Stoizismus identifiziert bestimmte Begriffe seines Denkens unmittelbar als die Bestimmungen der Natur. Es ist deshalb nicht *rein*, wie das Selbstbewusstsein als Gewissheit seiner Selbst rein ist. Damals war das Selbstbewusstsein Begriff ohne Inhalt, im Stoizismus dagegen ist es in der Arbeit durch die Natur hindurchgegangen; demzufolge ist das reine Selbstbewusstsein jetzt ein denkendes Selbstbewusstsein, das *viele* Bestimmungen hat. Erst auf der Ebene des Stoizismus können wir sagen, dass das Verhältnis von Denken und Natur ein dialektisches Verhältnis von Wesen und Erscheinung ist, weil erst hier die Natur nicht Nichts, sondern die Wirklichkeit der Begriffe ist. Diese Wirklichkeit ist durch das Verhältnis von Herr und Knecht vermittelt, weil in ihm die Natur als äußere Selbstständigkeit aufgehoben ist, und daher jetzt als die Erscheinung des Selbstbewusstseins erscheinen kann. Gleichwohl ist in diesem Resultat etwas verschwunden, nämlich die Einsicht in die *Endlichkeit* des Selbstbewusstseins. Bereits im Verhältnis von Herr und Knecht stellt sich heraus, dass das Selbstbewusstsein nur als ein kontingenter, gesellschaftlicher Organismus wirklich sein kann; daran ist auch der Stoizismus gebunden, aber das stoische Selbstbewusstsein weiß dies nicht. Demzufolge ist ebenso wenig das reine Für-sich-Sein, das für uns als der übersinnliche Herr vorgestellt wurde, noch sichtbar. Im Stoizismus wird für das Selbstbewusstsein also einerseits, dass die Natur – von der Bestimmtheit des Begriffs noch abgesehen – nichts anderes als die Erscheinung des Begriffs ist, aber andererseits vergisst es, dass diese Einsicht an eine Voraussetzung, das Dasein einer historischen Gesellschaft, gebunden ist. (Vgl. GW9, 129ff.)

Die *Phänomenologie des Geistes* vollendet sich deshalb nicht im Herr-Knecht-Verhältnis, aber in ihm ist das eigentliche Substanzielle, das im absoluten Begriff als solches zum Ausdruck kommen soll, nämlich die Erfahrung der Endlichkeit und die daraus folgende Eigentümlichkeit der absoluten Negativität, das Wesen der vollkommenen Freiheit, *für uns* vorhanden.<sup>28</sup> Dieses Resultat ist für meine Studie vorübergehend hinreichend, weil in der Einsicht, dass die absolute Negativität, die wirklich und selbstständig sein kann, eine absolute Negation oder Selbst-Negation ist, ist die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt begründet. Damit ist die Frage, wie absolute Erkenntnis möglich ist, wenngleich noch nicht die Frage, wie sie wirklich ist, fast hinreichend zu beantworten. Eine letzte Überlegung ist notwendig, um aufzeigen zu können, inwiefern die absolute Negation eine sichere Methode für die Darstellung absoluter Erkenntnis ist. Dazu muss ein letzter, entscheidender Vergleich mit Kant gemacht werden, in dem dargestellt wird, unter welcher Voraussetzung, die bei Hegel meines Erachtens einigermaßen implizit bleibt, die vorherigen Überlegungen als Zugang zur absoluten Erkenntnis überhaupt sinnvoll sind; oder besser gesagt, auf welche Weise seine Philosophie sich entscheidend von der Kantischen unterscheidet, sodass Hegel das erkenntnistheoretische Projekt, das Kant nicht zu Ende führen konnte, vollbringen kann.

### 6.8 Das anerkennende Selbst im Unterschied zum schöpferischen Selbst

Jetzt werde ich die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffs der Anerkennung erörtern. Weil Hegels Begriff des Absoluten ein Begriff der Anerkennung ist, dessen Gegenstand das Ding ist, wie es an sich ist, nämlich ein selbstständiges Sein, ist er mit Kants Begriff des Absoluten, nämlich dem Begriff des Noumenons, der ebenso derjenige Bezug des Verstandes auf das Ding ist, in dem das Ding als solches sein Gegenstand ist, zu vergleichen. Doch dieser Vergleich wird zum Resultat haben, dass Hegels Begriff der Anerkennung, als absoluter Begriff, und Kants Begriff des Noumenons *nicht* dasselbe sind. Damit ist erstens die entscheidende Differenz zwischen Kant und Hegel angegeben, zweitens aber kann dadurch die eigentliche Frage der Metaphysik, wie sie heute noch gestellt werden könnte, hervortreten. Mit dem ersten, der Differenz zwi-

---

<sup>28</sup> Vgl. Hollak (1962), S. 364: „Und weil nun in der separaten Phänomenologie des Geistes die dialektische Selbstbewegung des *Geistes* als Bewusstsein erst im ‚daseienden Geist‘ an sich ihre Wahrheit erreicht, ist also hier das *Bewusstsein* des ‚daseienden Geistes‘ erst dann nach *Wahrheit* die These; ‚die Religion‘ (die Religionsgeschichte als *Selbstbewusstsein* des ‚daseienden Geistes‘) die Antithese und ‚Das absolute Wissen‘ (die Aufhebung und vollständige wechselseitige Durchdringung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein des ‚daseienden Geistes‘) die Synthese.“ [„En daar nu in de aparte Phaenomenologie des Geistes die dialectische zelfbeweging van de *geest* als bewustzijn eerst in de ‚daseiende Geist‘ an sich zijn waarheid bereikt, is dus hier het *bewustzijn* van de ‚daseiende Geist‘ eerst pas naar *waarheid* de these; ‚die Religion‘ (de godsdienstgeschiedenis als *zelfbewustzijn* van de ‚daseiende Geist‘) de antithese en ‚Das absolute Wissen‘ (de opheffing en volledige wederzijdse doordringing van het bewustzijn en zelfbewustzijn van de ‚daseiende Geist‘) de synthese.“]

schen Kant und Hegel, werde ich dieses Kapitel, mit dem zweiten diese Studie beschließen.

Obgleich ich am Anfang des 4. Kapitels angegeben habe, dass Hegels Frühschrift *Glauben und Wissen*, obwohl Hegel sich hier explizit mit Kant auseinandersetzt, nicht für einen kritischen Vergleich zwischen Kant und Hegel geeignet ist, wäre es an dieser Stelle doch gut, gerade auf diese Schrift zu berücksichtigen. In dieser Schrift wirft Hegel Kant vor, ein ‚Verstandesdenker‘ zu sein, also dass dessen Philosophie die Möglichkeit absoluter Erkenntnis innerhalb der Perspektive des Verstandes thematisiert, wohingegen Hegel ein ‚Vernunftdenker‘ sein will. Zugleich aber wird sich ergeben, dass der Hegel von *Glauben und Wissen* viel zu unreflektiert ist und sogar noch nicht den eigentlichen Grundgedanken der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt hat.<sup>29</sup> Demzufolge ist nicht nur die Perspektive, aus der heraus Hegel schreibt, problematisch, sondern er formuliert seinen Vorwurf nicht scharf genug. Aufgrund unserer Untersuchungen der *Phänomenologie* sind wir jedoch im Stande, uns der Unschärfen in diesem Text zu entledigen, und können wir Kant tatsächlich gewissermaßen als einen Verstandesdenker kennzeichnen.

Der Unterschied zwischen Kant und Hegel ist in diesem Sinne als ein Unterschied zwischen ‚Verstandesdenken‘ und ‚Vernunftdenken‘ zu begreifen, der offenbar ein Begriffsunterschied aus *Glauben und Wissen* ist, aber dessen Wahrheit und Richtigkeit erst im Lichte der *Phänomenologie* beurteilt werden kann. Grundsätzlich wirft Hegel Kant in *Glauben und Wissen* vor, dass „die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe“, d.h. „die absolute Identität des Denkens und des Seyns“, (GW4, Bd.2, 1. Stück, 58-9) bei ihm nur „eine absolut subjective Maxime“ bleibt. (GW4, etc., 62) Die Frage, die Kant dadurch nach Hegel beantworten muss, ist „wie dies Subjective genommen wird“, weil es unklar ist, ob nun „die Identität des unendlichen Denkens und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjectives“ sind, oder „nur das Postulieren und Glauben derselben“, aber indem das Subjektive selber etwas „Zufälliges“ bleibt, ist „das Postulieren der absoluten Realität der höchsten Idee ... etwas Unvernünftiges“. (GW4, etc., 60) Das Glauben im absoluten Sinne besagt nämlich nicht mehr als dass „eine Vernunft *seyn sollte*“, wodurch „seinen Inhalt“, die „absolute Identität“, „die Vernunftlosigkeit“ selber ist, nämlich „ein absolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenseits“, d.h. ein unerkennbares *Ding an sich*. (GW4, etc., 58)<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Vgl. Engelhard (2007), S. 152: „Im Kapitel über die kantische Philosophie in *Glauben und Wissen* hat er sie am reflektiertesten und detailliertesten ausgearbeitet; sie stehen stark unter dem Vorzeichen der von Hegel in seiner Frühzeit vertretenen idealistischen Substanzmetaphysik, die Schellings Identitätssystem sehr nahe steht. Die Hauptkritikpunkte an Kant verändern sich in dem folgenden Zeit kaum, obwohl der theoretische Hintergrund, vor dem die Auseinandersetzung stattfindet, und damit die Umdeutung wechselt.“

<sup>30</sup> Vgl. Engelhard (2007), S. S. 168: „Dies wahre Unendliche bleibe bei Kant so rein abstrakt, weil das Jenseitige nur abstrakt gedacht, aber bei Kant niemals erfasst werden kann, wohingegen es für Hegel gerade der wahre Gegenpol der Endlichkeit ist und Moment des Bestimmtheits (WdL 276 ff.). Hegel schreibt Kant zu,

Kant ist daher letztendlich als ein Verstandesdenker zu charakterisieren, weil für ihn das Subjekt die Vernunft zum Gegenstand haben kann, weil „das Wissen ein formales ist“, also die Vernunft ist Gegenstand *für einen Verstand*, nicht *für sich selbst*; demzufolge wird die Vernunft „ein absolutes Jenseits“, d.h. ein *unvernünftiges* Ding an sich. (GW4, etc., 61) Während Kant deshalb meinte, der Endlichkeit des Subjekts gerecht zu werden, indem er „die völlige Leerheit der Subjektivität oder die Reinheit des unendlichen Begriffs“ als die „höchste Idee“ des Erkenntnissubjekts auffasste, weist Hegel darauf hin, dass gerade diese Idee „die Identität des Endlichen und Unendlichen selbst wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff [setzt]“. (GW4, etc., 62) Daraus folgt eben auch, dass Kants „wahrhafte Idee“, nämlich dass Erkenntnis nur innerhalb der Grenzen einer gegebenen Subjektivität möglich ist, selber nicht mehr als *Maxime* „für die Mitte des Erkennens und der Vernunft“ gelten kann, sondern nur noch eine praktische Bedeutung haben kann. (GW4, etc., 61-2)

Hegels Kritik an Kant heißt letztendlich, dass in Kant das Moment der Subjektivität wieder verloren geht in der Idee der Vernunft als unbestimmtes und negatives Jenseits. Hegel lobt Kant aber, indem er sagt, dass, obwohl Kant hierdurch selber eine Tür zur Schwärmerei geöffnet hat, „[e]s aber zugleich nicht zu übersehen [ist], daß Kant mit seinen Postulaten innerhalb ihrer [der Vernunft, *ak*] wahrhaften und richtigen Grenze stehenbleibt“. (GW4, etc., 60) Sein Vorwurf an Kant, die Endlichkeit zu verabsolutieren, hat denn auch die sehr spezifische Bedeutung, dass Kant nach Hegel „die Endlichkeit absolut gemacht“ hat, indem er „die Vernunftidee“ nicht „vollkommen aus ihrer Erscheinung als Verstand [heraushebt]“, sondern sie als seinen jenseitigen Gegenstand aufrechterhalten wird. (GW4, etc., 43-4) Diese Kritik ist auf den ersten Blick merkwürdig, weil die Endlichkeit, die Kant nach Hegel nicht verabsolutieren darf, die der Vernunft ist: Hegel will die Vernunft anscheinend nicht bloß als etwas schlechthin Unendliches behaupten, und behauptet sogar, dass eine solche Verabsolutierung einer Philosophie, welche die Grenzen des Subjekts hochhalten will, nicht gemäß ist.

Aufgrund von *Glauben und Wissen* können wir lediglich verstehen, dass Kant in der Tat aus der subjektiven *Maxime* kein hinreichendes erkenntnistheoretisches Kriterium entwickelt hat, weil er die Endlichkeit der Vernunft für etwas Unendliches hält, aber *dass* Kant die Endlichkeit der Vernunft verabsolutiert hat, ist damit nicht einsichtig, und Hegel erklärt es in dieser Schrift auch nicht weiter. Nach unseren Untersuchungen der *Phänomenologie*, wobei es in der Tat die primäre Aufgabe der *Phänomenologie* war, ein subjektives Kriterium für absolute Erkenntnis zu entwickeln, ist es aber möglich aufzuzeigen, auf welche Weise Kant die Vernunft einseitig im absoluten Jenseits situiert hat, und dadurch das Ding an sich zu etwas Unerkennbarem und Unvernünftigem gemacht hat, was letztlich im absoluten Gegensatz von Erscheinung und Ding an

---

dem Subjekt des endlichen Diesseits, dem Objekt aber das unendliche aber unbestimmte Jenseits zugesprochen zu haben.“

sich, den Hegel auflösen will, zum Ausdruck kommt. Diese Verabsolutierung besteht darin, dass Kant die Vernunft durch Analogie mit einem *göttlichen Urheber*, welcher intellektuelle Anschauung ist, als mögliche Erkenntnis für einen Verstand, der sich als logische Möglichkeit auf eine solche beziehen kann, entwickelt. Auf die für die Möglichkeit der Metaphysik endgültige Frage, ob dieser Urheber, wie Hegel meint, in der Tat ‚verabsolutierte Endlichkeit‘ ist, oder ob er auch eine andere, mehr *metaphysische* Bedeutung haben könnte, werde ich erst nachher eingehen können.

### 6.8.1 Das Intelligibele als *Geist* statt *Urheber*

Aus unserer Interpretation des Herr-Knecht-Verhältnisses hat sich ergeben, dass der Substanzbegriff wesentlich der Begriff der Erfahrung der Endlichkeit, d.h. begriffene Endlichkeit, ist, weil erst in dieser Erfahrung das Eigentümliche derjenigen absoluten Negativität, die für uns wirklich sein kann, explizit wird. In dieser Erfahrung, in der *alles innerlich aufgelöst* ist, ist der Gegensatz zwischen Endlich und Unendlich aufgehoben und erweist sich, dass die Begriffsstruktur, als die unendliche Form des selbstbewussten Lebens in einem endlichen gesellschaftlichen Organismus, das innere Wesen der Wirklichkeit ist. Deshalb findet in Hegels Begriff der Anerkennung das ‚Gesetz des Gesetzes‘, d.h. die Übereinstimmung von Begriff und Natur überhaupt, das der Verstand vergeblich in der Natur suchte, und suchen musste, weil er von seinem Widerspruch nicht wusste, seinen *positiven* Ausdruck. (Vgl. Kap. 5.13.1) Damals habe ich schon darauf hingewiesen, dass die nach Kant nicht vollendbare Naturwissenschaft nach Hegel doch vollendet werden muss, um überhaupt objektive Erkenntnis zu ermöglichen, was für Hegel bloß heißt, dass die Voraussetzung der Naturwissenschaft, nämlich dass die Natur gesetzmäßig strukturiert ist, bewiesen werden muss.

Kant konnte aber diesen positiven Bezug des Begriffs auf das innere Wesen der Natur nicht denken, weil er dieses innere Wesen bloß unter der Perspektive des endlichen Verstandes erfasst, statt unter der Perspektive der Vernunft. Aus dem ersten Teil meiner Studie hat sich ergeben, dass Kant den Bezug des Intellekts auf das innere Wesen, das Ding an sich, als die logische Möglichkeit des Verstandes, sich auf eine intellektuelle Anschauung beziehen zu können, versteht. Auf diese Eigentümlichkeit des Intellekts bezieht Hegel sich wahrscheinlich in *Glauben und Wissen*, wenn er über ‚das rein formale Wissen‘ bei Kant redet. Wir wissen schon, dass ein solcher Intellekt nicht existieren kann, weil mit diesem Vermögen das reine Verstandesvermögen gemeint ist, dessen Kategorien Kant zu Unrecht als die reinen, spontanen Synthesehandlungen auffasst, und daher ebenso den reinen Verstand zu Unrecht als diese transzendente Möglichkeitsbedingung der reinen Erkenntnis betrachtet. Hegel erklärt aber keineswegs, warum die Beschränkung auf diese Perspektive zu einer Verabsolutierung der Endlichkeit führt, und dies ist auch nicht zu erklären, wenn wir nicht die Funktion einer gesonderten Kategorie, nämlich die der *Kausalität*, in der Darstellung des Begriffs des Noumenons unter der Bedingung des Verstandes näher betrachten.

Es ist daran zu erinnern, dass Kant am Anfang der *Kritik der reinen Vernunft* darstellte, dass der Endzweck der *Kritik* der praktische Vernunftgebrauch ist. Erst unter der Bedingung des praktischen Vernunftgebrauchs wird es sinnvoll, den Gegenständen der Metaphysik – dem freien Willen, der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes – *positive* Bedeutung zu verleihen, wohingegen sie als Gegenstände der Erkenntnis bloß eine *negative* Bedeutung haben. Obgleich der theoretische Gebrauch der Vernunft deshalb nicht ihr einziger und sogar nicht ihr primärer Gebrauch ist, ist bei Kant *alle* Philosophie durch den selbstständigen Aktus des Verstandes bedingt, auch die praktische und die des reflektierenden Urteils, weil wir erst durch seine bloß logische Möglichkeit, durch intellektuelle Anschauung auf das Ding an sich als solches bezogen zu werden, ob nun eine solche gegeben ist oder nicht, einen (problematischen) Begriff des Noumenons formulieren können. So ist die kategoriale Struktur des Verstandes bei Kant der systematische Zugang zur Vernunft und deshalb auch die Form, in der die praktische Vernunft oder das, was Vernunft an sich ist, nämlich *Freiheit*, sich im Bewusstsein manifestiert.

Nun fasst Kant die Kategorie, als Form eines möglichen angeschauten Inhalts, als das *Gesetz* auf, also als diejenige Einheit, in der die eine vorgegebene Mannigfaltigkeit in der Vorstellung gefasst werden kann. (Vgl. Kap. 2.13) Dass das Gesetz, der synthetischen Beziehung von Verstand und Anschauung zufolge, nicht die innere Einheit des Gegebenen ausdrückt, sondern nur wie sie für uns ist, gilt ebenso sehr in Bezug auf die Vernunft – was die Einheit der Vernunft *an sich* ist, können wir nicht denken.<sup>31</sup> Jedoch, wenn wir die Verstandesform, in der die Einheit der Vernunft *für uns* ist, näher betrachten, nämlich die der Kausalität, ergibt sich, dass sie als Einheit von Ursache und Wirkung für uns ist, die *an sich*, d.h. unter der Bedingung einer intellektuellen Anschauung, nur als *Selbstursache*, d.h. als ein göttlicher Urheber, denkbar ist. Im Kapitel 2.15 habe ich erörtert, dass Kant in Antwort auf Hume beweist, dass die Natur notwendig gesetzmäßig vorgestellt werden muss, weil jede Vorstellung durch den Verstand und deshalb durch die Kategorie der Kausalität notwendig bedingt ist – ob sie nun sinnlich oder intelligibel ist. Darin erkennt Kant zwar eine Subjektivität, nämlich die Beschaffenheit des Verstandessubjekts, aber die Bestimmung der Kategorie der Kausalität als *Selbst-Unterschied* (die notwendig daraus folgt, dass die Gesetzmäßigkeit der Natur nicht induziert werden kann) ist zugleich die Bestimmung des Selbst-Unterschieds als eine sich von sich unterscheidende *Ursache*, also als *Selbstursache* oder *causa sui*.

So erkennt Kant einerseits, dass bloß durch diese *Kategorie* der Kausalität kein Ding hervorgebracht werden kann, aber andererseits stellt er jeden sich möglicherweise wirklich vollziehenden Selbst-Unterschied als ein Außer- und Übersubjektives vor.

---

<sup>31</sup> Ihre Einheit wäre, wie Moors, den ich in Kapitel 3.3.2 bereits zitiert habe, erklärt, höchstens eine Sache der „präzise[n] Übereinstimmung“ zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem moralischen Subjekt. (Moors 1991, 20; vgl. Fußnote 66)



Kant vollzieht die Wende zum Subjekt deshalb nur, insofern er die Möglichkeit, einen Selbst-Unterschied vorzustellen, auf das Subjekt einschränkt, aber dieser Selbst-Unterschied *ist* nicht das endliche Subjekt, sondern er ist letztendlich doch ein göttlicher Urheber, *für den* das (bloß logische) Subjekt empfänglich ist. Hegels Vorwurf an Kant, dass er die Endlichkeit verabsolutiert, bedeutet deshalb, dass, indem Kant die Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt aus der Perspektive des *endlichen Verstandes* thematisiert (womit Kant ironischerweise hoffte, der Endlichkeit des Subjekts gerecht zu werden), er die Vernunft – zwar für uns und nicht an sich – nur noch als Selbstursache denken konnte, wodurch er die positive Unendlichkeit nur als ein für sein Dasein von der endlichen Wirklichkeit vollständig unabhängiges Wesen begreifen konnte. Somit ein Wesen, das mit der positiven Unendlichkeit, die Hegel in seinem absoluten Begriff ausdrückt, nämlich die Wesenseinheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, nichts zu tun hat.

### 6.8.2 Hegels unmetaphysisches Verständnis der Metaphysik

Die *Phänomenologie des Geistes* kann meines Erachtens deshalb als Hegels eigener Versuch, die Möglichkeit einer positiven Unendlichkeit zu beweisen, gelesen werden, deren endgültiger positiver Ausdruck letztlich in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ihren Niederschlag gefunden hat. In diesem Sinne ist es nahezu sicher Hegels Absicht gewesen, dass sein Begriff der Anerkennung der adäquate, vernünftige Ausdruck des Intelligibelen in seiner Eigenart sein muss, der also an die Stelle des Kantischen Begriffs des Noumenons tritt. Doch ebenso wie Hegels Vorwurf an Kant, dass das Ding an sich nicht als etwas Übersubjektives, als ein von uns unabhängiger bei sich seiender Urheber, gesetzt werden darf, wird durch die *Phänomenologie des Geistes* nicht widersprochen, und in der *Wissenschaft der Logik*, jedoch auf eine mehr reflektierte Weise als in *Glauben und Wissen*, sogar wiederholt, wenn Hegel behauptet, dass das Ding an sich nur die *Abstraktion* des Seins ist. Aus Hegels Versuch, die positive Unendlichkeit zu erkennen einerseits, und seiner Kritik an ihrer Darstellung bei Kant als außersubjektiver und göttlicher Urheber andererseits, folgt, dass Hegel ein Kritiker der Metaphysik sein muss.

Im ersten Teil meiner Studie haben wir gesehen, dass das Ding an sich niemals aus dem Verstand abgeleitet werden kann, sondern erst vermittelt einer nicht vorhandenen intellektuellen Anschauung als möglicher Gegenstand des Begriffs dargestellt werden darf. Diese Unableitbarkeit des Dinges an sich aus der Spontaneität des Verstandes, ungeachtet der Tatsache, ob sie stimmt oder nicht, ist für die Möglichkeit der Metaphysik absolut notwendig. Erst diese Unableitbarkeit rechtfertigt nämlich die Voraussetzung einer intellektuellen Anschauung, ohne diese dadurch *bewiesen* zu haben. Und für die Möglichkeit der Metaphysik ist es gerade überaus wichtig, dass die intellektuelle Anschauung gerechtfertigt statt überflüssig gemacht wird. Die Erkenntnis, dass Kant beim Schreiben der *Kritik der reinen Vernunft* ausdrücklich den Anspruch erhebt,

eine *Metaphysik* zu entwerfen, zwar *als* Kritik, zu der dieses Buch eine Propädeutik sein sollte, fehlt aber Hegel.

Wenn Hegel in der *Logik* darauf hinweist, dass es bei Kant „außer dem Empirischen des Gefühls und der Anschauung, noch Etwas, das nicht durch das denkende Selbstwußtseyn gesetzt und bestimmt ist“ gibt, verweist er auf Kants Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich, den er auch schon in *Glauben und Wissen* kritisierte.<sup>32</sup> (GW21, 31) Nach diesem Gegensatz ist das Absolute „ein dem Denken fremdes und äusserliches“, tatsächlich eine intellektuelle Anschauung, (GW21, 31) aber eine solche akzeptiert Hegel nicht, wenn er erörtert, dass absolute Erkenntnis nur als „Erkenntniß der *unendlichen Form*, d.i. des Begriffs,“ möglich ist, und dass zu diesem Behuf, „jene endliche Bestimmtheit, in der die Form als Ich, Bewußtseyn ist, noch abgestreift werden [musste]“, was ebenso Hegels These in *Glauben und Wissen* wiederholt, dass die Vernunftidee, hier: unendliche Form, ‚vollkommen aus ihrer Erscheinung als Verstand herausgehoben‘ werden soll. (GW21, 32) Indem wir davon ausgehen, dass Hegel hier nicht einen völlig neuen Gedanken introduziert, sondern eher zusammenfasst, was uns durch die *Phänomenologie* auch schon deutlich geworden ist, ist diese unendliche Form, die „so in ihrer Reinheit herausgedacht“ als ein *notwendiges* und *inhaltlich bestimmendes* „System der Denkbestimmungen“ hervortritt,<sup>33</sup> so ist jene Annahme einer intellektuellen Anschauung und deshalb die Metaphysik selber überflüssig geworden. (GW21, 32)

Es ist daher nicht verwunderlich, dass Hegel sein System keine Metaphysik nennt, sondern schreibt, dass seine objektive Logik „vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik* [tritt]“. (GW21, 33) Auf den ersten Blick sieht es aus, als ob Hegel die alte, vorkantische Metaphysik neu bewertet, weil Hegel meint, dass „die objektive Logik“ die für Kant *alte* Metaphysik, die unter dem von Kant scharf kritisierten Namen der „*Ontologie*“ „das wissenschaftliche Gebäude über die Welt“ bildete, *in sich begreift*, d.h. ihr eine *positive* Bedeutung verleiht, insofern sie versteht, dass die Metaphysik „mit den reinen Denkformen die besondern, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte“. (GW21, 32-3) Hegels positives Ver-

---

<sup>32</sup> So schreibt Hegel in der Einleitung zur *Logik*, dass Kants „*transscendentale Logik*“ mit seiner eigenen „*objektive[n] Logik*“ in dem Sinne zu vergleichen ist, dass „das philosophische Interesse Kants ausschließend [auf] die Begriffe, die sich a priori auf *Gegenstände* beziehen können, [gerichtet ist]“, insofern diese „auf den Ursprung unserer Erkenntniß gehe, insofern sie nicht den Gegenständen zugeschrieben werden könne“. (GW21, 30) Doch da Kant den ‚Ursprung‘ der Erkenntnis nicht als lebendiges Subjekt auffasst, sondern als Verstand, für den der Ursprung höchstens ein möglicher Gegenstand ist, demzufolge muss es Kants „Hauptgedanke“ sein, „die *Kategorien* dem Selbstbewußtseyn“, d.h. die Begriffsstruktur der spontanen Selbsttätigkeit des endlichen Verstandes, „als dem subjektivem Ich, zu vindiciren“. (GW21, 30) Nach Hegel bleibt Kant „[v]ermöge dieser Bestimmung die Ansicht innerhalb des Bewußtseyns und seines Gegensatzes stehen“. (GW21, 30-1)

<sup>33</sup> Diese Bestimmung des Systems als diejenige Form, in der eine Mannigfaltigkeit inhaltlicher Bestimmungen möglich ist, gibt Hegel bereits in der *Vorrede* der *Phänomenologie*. (Vgl. GW9, xxiii; Kap. 4.5)

ständnis der vorkantischen Metaphysik scheint sogar verstärkt zu werden, wenn er Kants Beitrag zur Metaphysik darauf reduziert, dass Kant gezeigt hat, dass „[j]ene Metaphysik ... sich ... den Vorwurf zu[zog], sie *ohne Kritik* gebraucht zu haben“, aber darüber hinweggesehen hat, dass die „*Bestimmungen des Denkens*“ nichtsdestoweniger „Bestimmungen des Dinges-an-sich, nach Kantischem Ausdruck, – oder vielmehr des Vernünftigen, zu seyn“ – , die Hegels *Logik* als das, was „an und für sich“ sind, erfasst. (GW21, 33)

Dass die Ontologie, als Metaphysik, hier letztlich positiv bewertet wird, ist aber Schein, weil Hegel selber an dieser Stelle gar keinen metaphysischen Anspruch erhebt (und er kann es nur hier tun), sondern seine objektive Logik nicht als Metaphysik, sondern als „die wahrhafte Kritik derselben“ auffasst. (GW21, 33) Das heißt, dass Hegel eigentlich zweimal den eigentümlichen metaphysischen Anspruch, nämlich dass Metaphysik eine selbstständige philosophische Disziplin ist, leugnet: Zum ersten Mal, als er Kant Recht gibt, dass die alte Metaphysik nicht kritisch war, und zum zweiten Mal, als er Kants *Kritik der reinen Vernunft* bloß als eine Kritik der Metaphysik statt einer Propädeutik zur Metaphysik auffasst. Sein positiver Rückgriff auf die alte Metaphysik ist deshalb wohlverstanden der Gnadenstoß für die Metaphysik überhaupt: Sie wird hierdurch zu einer historisch definitiv überwundenen Gestalt der Philosophie.<sup>34</sup>

Hegels Philosophie, und damit sein Begriff der Anerkennung, beabsichtigt meines Erachtens deswegen in der Tat, die Metaphysik zu ersetzen, aber sie ist keine Metaphysik, weil Hegel das Absolute letztlich nicht in einer von Endlichkeit unabhängigen Sphäre der Unendlichkeit suchte, sondern in derjenigen Unendlichkeit, die mit der Endlichkeit versöhnt ist. Dies ist die entscheidende Differenz zwischen Kant und Hegel, weil der erstere noch versuchte, die Metaphysik als eine philosophische Wissenschaft zu entwickeln, wohingegen letzterer mit seiner philosophischen Wissenschaft die Metaphysik schlichtweg überflüssig machen wollte. So ist der Begriff der Anerkennung in der Tat der Begriff des Intelligibelen, aber er thematisiert das Intelligibele nicht als eine von der Natur unabhängige Sphäre, d.h. als *Noumenon*. Indem Hegel die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung leugnet, und diese offenbar für seine Philosophie des Absoluten auch nicht brauchte, verabschiedet er sich eben auch von dem Gedanken, dass das absolute Bei-sich-Sein ein göttlicher Urheber oder ungeschaffener Schöpfer ist.

### 6.8.3 Die transzendente Offenheit des Geistes

Hiermit ist hoffentlich überzeugend dargestellt, dass Hegel niemals gemeint hat, das Transzendente objektivieren zu können, sondern dass er vielmehr das Erkenntnisstreben gezügelt hat. Hegel intendiert deshalb in der Tat, den absoluten Gegensatz zwischen

---

<sup>34</sup> Hegel legte zwar eine *Seinslehre* vor, die vielleicht als Ontologie zu bezeichnen ist, aber in Anbetracht des unmetaphysischen Charakters der unendlichen Form kann diese Seinslehre niemals als metaphysisch betrachtet werden.

Erscheinung und Ding an sich zu überwinden, leugnet aber die kopernikanische Wende in der Philosophie nicht, im Gegenteil, er meint, dass Kant die *vollständige* Wende zum Subjekt nicht vollzogen hat, weil er die Vernunft noch nicht als solche als Subjekt gedacht hat. Der absolute Begriff, der sich als das innere Wesen der Natur weiß, ist notwendig ein Selbst-Verhältnis der Vernunft, aber nicht das der unendlichen Vernunft von Kant, sondern dasjenige Selbst-Verhältnis, in dem die Vernunft *an sich* sowohl endlich als auch unendlich ist. Die Wende zum Subjekt ist deshalb erst wirklich vollzogen, wenn das Äußerlich-Sein des Dinges an sich aufgehoben wird. Die Aufhebung haben wir bereits dargestellt, aber jetzt sehen wir, dass Hegel das Äußerlich-Sein des Dinges an sich überhaupt aufheben konnte, weil er die Endlichkeit der Vernunft denken wollte: Indem nämlich die Wahrheit der absoluten Negativität ist, die Selbst-Negation eines ebensoviel endlichen Wesens zu sein, so ist in der Aufhebung aller Äußerlichkeit die Vorstellung der Vernunft als *causa sui* selber aufgehoben.

Das heißt grundsätzlich, dass ein sich *wirklich* vollziehender Selbst-Unterschied nicht als eine Selbstursache vorgestellt werden muss, *für die* das Subjekt offen steht, sondern dass dieser Selbst-Unterschied, der wirklich ist, das offenstehende Subjekt an sich ist; mit anderen Worten, der Selbst-Unterschied *ist* Subjekt, weil er diese transzendente Offenheit *ist*. Dasjenige, was das als Selbst-Unterschied erfasste Subjekt erkennt, ist *sich selbst als diese transzendente Offenheit*. Ein solches *absolute* Subjekt ist dadurch nicht zur Selbstursache ausgeartet, was eine Hybris wäre, sondern ist an sich Geist, das sich dadurch nicht als etwas Außersubjektives, sondern als die wahre und wirkliche Subjektivität erweist, nämlich dass das Subjekt im Anderen *als* Anderes bei sich ist. Indem die Vernunft an sich letztendlich als Vermögen zur Selbst-Negation aufgefasst wird, und dies als ihr absolutes Bei-sich-Sein dargestellt wird, ist der Gegensatz von Subjekt und Ding an sich aufgehoben und das erkenntnistheoretische Problem gelöst, weil das absolute Subjekt ein *sich erkennendes* Subjekt ist.

*Dieses* Subjekt ist das *lebendige* Subjekt, der Geist, und der absolute Geist ist derjenige Geist, der *weiß*, dass er in demjenigen endlichen Leben erscheinen muss, das Hegel letztlich als *Weltgeschichte* auffasst, und also weder als die Natur, noch als das einzelne menschliche Individuum, noch als die einzelne Gesellschaft bezeichnet, sondern als alle Natur, alle Menschen und alle Gesellschaften zusammen, und dies alles unter dem Namen ‚endlich zu sein‘ vereinigt. Der absolute Begriff ist daher das endliche Leben, das als solches begriffen wird. Aus diesem Grundgedanken ist gleichwohl keineswegs abzuleiten, *was* der endliche Inhalt des Begriffs ist, weil aus ihm gerade folgt, dass wir, indem wir diesen Inhalt als *Leben* bestimmen, diesen Inhalt nicht a priori wissen können. Die Endlichkeit, als das Aufzuhebende, ohne welches die Aufhebung, durch welche die Unendlichkeit zum Ausdruck kommen kann, nicht absolut ist, ist für uns vorhanden, indem sie als solche *erfahren* wird.

Die transzendente Offenheit ist deshalb kein Wissen des Dinges an sich a priori, sondern ein *Selbstbegriff*, dessen Inhalt die Einheit von Geist und Natur ist. Das

absolute Vernunftwesen ist daher kein unendliches Wesen *gegenüber* der Endlichkeit, wie Kants Urheber, sondern sie ist sowohl endlich als auch unendlich. Was wiederum heißt, dass die Aufhebung der Endlichkeit im Unendlichen nicht ihre Auflösung, sondern ihr Begriff, d.h. ihr Wissen als solches, ist. Das, was in diesem Begriff an sich ausgedrückt wird, ist der transzendente Charakter der absoluten Freiheit. Das absolute Einheitsmoment, in der alles innerlich aufgelöst ist, ist für Hegel das unmittelbare *Gefühl*, in der Auflösung des Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit im transzendenten Wesen der vollkommenen Freiheit bei sich zu sein. Das eigentlich Dialektische liegt deshalb darin, dass der innere Zusammenhang von Endlichkeit und Unendlichkeit, der unmittelbar nur erfahren wird, aufgezeigt und die Endlichkeit dadurch begriffen werden kann.

Die dialektische Bewegung ist daher keine Schöpfung des Seins, sondern die begrenzte Aktivität des Erfassens der Bewegung der absoluten Transzendenz, welche an sich die transzendente Offenheit des Geistes ist. Ich würde sogar behaupten, dass der Herr die transzendente Offenheit des Geistes symbolisiert, weil in ihm die bestimmte Eigentümlichkeit der absoluten Unbestimmtheit der vollkommenen Freiheit, sowohl endlich als auch unendlich zu sein, zum Ausdruck kommt, und auf diese Weise die symbolische Darstellung der Erscheinung Gottes, der eigentliche Gegenstand der spekulativen Philosophie, ist, die Gott aber nicht als Urheber, Schöpfer, Weltursache etc. vorstellt, sondern die absolute, transzendente, vollkommene Freiheit, die erscheint, ist vielmehr mit einem *sich mitteilenden* Gott zu vergleichen, und zwar in dem Sinne, dass er sich *in der Selbstmitteilung des Geistes sich selbst* mitteilt.<sup>35</sup>

Daher darf die Erscheinung Gottes sinnvoll als der Geist, der Gegenstand seiner Selbst ist, identifiziert werden, aber dadurch erscheint nicht die absolute Freiheit, sondern wird uns gewiss, dass die vollkommene Freiheit *absolut* transzendent ist – und daher letztlich nur als aufgehobene Erscheinung wirklich ist: Das innere, transzendente Wesen des Geistes ist in der Tat Begriff der inneren Auflösung, und von der Endlichkeit nicht zu unterscheiden, aber darin doch nicht von ihr abhängig gemacht. Das Mitgeteilte ist in der Tat der absolute Geist, das seine körperliche Natur an und für sich ist, doch die göttliche Wahrheit, die ihm auf diese Weise erscheint, ist höchstens, dass der Geist hierin seine Autonomie erfährt. Die Einsicht, dass erst dasjenige Dasein, das nicht nur aufhört, ein Sklave seiner Bedürfnisse zu sein, sondern ebenso das asketische Vergnügen im unsterblichen Jenseits hinter sich lässt, sich wirklich mit seinem Körper versöhnt hat und wahrlich Mensch geworden ist, und erst dann bereit ist, die Weisheit zu empfangen, ist deshalb im alltäglichen Leben vielleicht eine Trivialität, aber indem die philosophische Reflexion mit dieser Weltweisheit in Übereinstimmung gebracht ist, wird deren

---

<sup>35</sup> Ich habe überhaupt nicht die Absicht, hier einen theologischen Gedanken einzuführen, aber die christliche Religion ist einfach eine dankbare Quelle für Analogien, wenn es darum geht, das Transzendente der absoluten Freiheit in Worten zu erfassen.

absolute Wahrheit enthüllt, nämlich dass die Wahrheit unserer Sterblichkeit nicht bloß *gelehrt* werden muss, sondern ebenso *gefühlt* werden kann; und so hört der Philosoph auf, ein Schüler und ein Kammergelehrter, machtlos gegenüber der Materie, zu sein, und ist die Philosophie für ihn eine erwachsene, lebensfähige und erfüllende Aktivität geworden.

## Konklusion

# Die Frage der Metaphysik nach der kopernikanischen Wende in der Philosophie

Die Hauptfrage dieser Studie, ob und wie Metaphysik nach der kopernikanischen Wende in der Philosophie möglich ist, kann aufgrund des vorliegenden Resultats dieser Studie insofern beantwortet werden, dass wir jetzt mit absoluter Sicherheit feststellen können, unter welcher Bedingung die Metaphysik nach der kopernikanischen Wende noch möglich wäre. Es ist damit aber überhaupt nicht gesagt, wie diese Bedingung tatsächlich erfüllt werden soll. Wie diese Bedingung als Voraussetzung für diejenige philosophische Reflexion, die mit Recht metaphysisch genannt werden darf, also *vollständig* zu rechtfertigen ist, ist in dieser Studie nicht hinreichend dargestellt worden. Gleichwohl habe ich mit dem vorliegenden Resultat begründet, was die *einzig mögliche* Richtung ist, in der diese Bedingung ihre mögliche Erfüllung finden kann.

Aus dem ersten Teil meiner Studie hat sich ergeben, dass Kants *Kritik der reinen Vernunft* als ein Versuch einer wissenschaftlichen Metaphysik zu verstehen ist, indem wir annehmen, dass er grundsätzlich die Möglichkeit eines unmittelbaren Bezugs des Erkenntnissubjekts auf das Ding an sich *als solches*, d.h. die Möglichkeit einer *intellektuellen Anschauung*, begründen wollte. Nach seiner eigenen Meinung gelingt Kant dies, wenn er das Erkenntnissubjekt als ein von aller Empirie unabhängiges Verstandesvermögen vorstellt, das erst durch *reine Synthesekraft*, und nicht *innerlich*, auf Anschauung bezogen ist, weil er aufgrund dessen dem Verstand die *bloß logische Möglichkeit*, sich auf intellektuelle Anschauung zu beziehen, zuschreiben kann. Diese Analyse beruht jedoch gänzlich auf der Annahme, dass nur die empirische Anschauung, d.h. derjenige *innere* Bezug auf das Ding an sich, der *an sich zufällig* ist und nicht das Ding an sich *als solches* ausdrückt, nichtsdestoweniger etwas Wirkliches ist. Es hat sich aber ergeben, dass die empirische Anschauung ein Widerspruch ist, und ebenso, dass die Selbstständigkeit des Verstandes, in der Kant den reinen Gebrauch seiner Begriffe, die Kategorien, gründen wollte, auch logisch nicht unabhängig von der sinnlichen Anschauung betrachtet werden kann.

Zu dieser Konklusion, dass synthetische Erkenntnis a priori letztlich keine metaphysische Erkenntnis, auch nicht im negativen Sinne, hervorbringen kann, kommt erst Hegel. Das *positive* Element der kantischen Reflexion über die Möglichkeit reiner Erkenntnis ist aber, dass der Bezug des Subjekts auf das Ding an sich als *transzendente Offenheit* gedacht werden muss. Das Subjekt ist also nicht Ursprung des Seins, sondern dasjenige Verhältnis zu ihm, in dem das Sein als das, was es an sich ist, Inhalt des Wissens werden kann. Diese Verknüpfung von Subjekt und Nicht-Sein, d.h. Offen-Sein, beabsichtigt grundsätzlich, der *Endlichkeit* des Subjekts gerecht zu werden. Der zweite Teil meiner Studie stellt dar, dass die *Phänomenologie des Geistes* Hegels Versuch ist, die Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, d.h. die Möglichkeit der Erkenntnis im Lichte des *endlichen* Subjekts, zu vollbringen. Einerseits bleibt Hegel dem Gedanken treu, dass das Erkenntnissubjekt als *transzendente Offenheit* gedacht werden muss, aber andererseits entwickelt er aus seiner Radikalisierung der kantischen Erkenntnisproblematik heraus, nämlich dass die empirische Voraussetzung der kantischen Philosophie eine *spekulative* These über die Erscheinung des Seins ist (die sich als an einen Widerspruch gebunden erweist), dass das Subjekt nur adäquat als *Geist* statt *Synthesehandlung* gedacht werden kann.

Erst als Geist wird das Subjekt in seiner Selbstständigkeit gedacht, weil der Geist das so aufgefasste Erkenntnissubjekt ist, an dem das Sein erscheint, wie es an sich ist, nämlich Geist. Dieser sich erscheinende Geist ist die *innere* Einheit von (transzendentelem) Ich und Ding an sich, und also unendlich, aber der entscheidende Gedanke Hegels war, so haben wir gesehen, dass diese *unendliche Form* nicht mehr der sinnlichen Natur oder der Endlichkeit gegenübersteht, wie bei Kant, sondern, indem wir die Natur als *Leben* auffassen, können wir Endlichkeit und Unendlichkeit miteinander versöhnen. Hegels Auflösung des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich ist daher, dass wir durch Erfahrung und Reflexion unserer Endlichkeit gewiss werden, und erst diese Gewissheit enthüllt die unendliche Form des Wissens, nämlich dass das Subjekt *an sich* die Einheit von Geist und Natur ist. Die als Geist aufgefasste transzendente Offenheit erweist sich als die Offenheit für das Leben *als* Leben, und demnach ist Hegels Versöhnung von Endlichkeit und Unendlichkeit als *begriffene Endlichkeit* zu verstehen.

Auf den ersten Blick ist Hegels Philosophie in mancherlei Hinsicht eine verbesserte kantische Philosophie. Erstens betont Hegel genau besehen noch viel radikaler als Kant, dass alle Erkenntnis auf die Erfahrung begrenzt ist, aber diese Erfahrung ist im Grunde nicht empirisch, sondern sie ist im absoluten Sinne die Erfahrung der Endlichkeit. Ohne diese Erfahrung ist die Erfahrung nichts Wirkliches, weil sie anders nicht bestimmbar ist, und außerhalb dieser Erfahrung können wir nicht sinnvoll über die Möglichkeit der Erkenntnis sprechen, auch ‚bloß logisch‘ nicht. Zweitens ergibt sich dadurch, dass die reine oder absolute Erkenntnis nicht adäquat als synthetische Erkenntnis a priori möglich ist: Wir wissen unsere Endlichkeit nur, weil wir sie erfahren



haben, und nicht a priori; ebenso kann eine synthetische Einheit niemals adäquat eine unendliche Einheit ausdrücken und ist demzufolge keine absolut sichere Quelle der Erkenntnis. Es lässt sich sogar sagen, dass erst Hegel, und nicht Kant, die kopernikanische Wende in der Philosophie wirklich vollzogen hat, weil erst Hegel das Subjekt als Substanz, d.h. seiner Wirklichkeit nach, denkt, wohingegen Kants Philosophie immer noch an einen Unterschied zwischen Subjekt und Übersubjektives gebunden bleibt, als ob wir doch sinnvoll über eine von unserer Subjektivität vollständig unabhängige Welt denken können, was für Hegel ganz und gar unmöglich ist.

Zugleich liegt im Gedanken, dass Hegel die kopernikanische Wende in der Philosophie vollendet hat, – eine Konklusion, mit der Hegel selber zweifellos einverstanden wäre – eine Doppeldeutigkeit, die auf den Kern der Sache zielt. Wenn wir nämlich die Frage umkehren, also wenn wir fragen, ob Hegel eigentlich Kant in jeder Hinsicht begriffen und überwunden hat, so tritt ans Licht, dass dies jedoch *nicht* der Fall ist: Hegel hat zwar den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich aufgelöst, aber er hat damit nicht die Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena als solche überwunden, weil nämlich der Begriff des Noumenons nicht in seinem Substanzbegriff aufgeht. Diese entscheidende Differenz zwischen Kant und Hegel kann eben jetzt nur deswegen formuliert werden, weil wir die in meiner Studie entwickelte Ansicht zur Kenntnis genommen haben, nämlich dass Hegels spekulative Philosophie, als die philosophische Wissenschaft, in der die Metaphysik aufgehen soll, letztendlich *unmetaphysisch* ist.

Im Lichte der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik überhaupt, die hierdurch thematisch geworden ist, ist diese Differenz jetzt am einfachsten so zu formulieren: Kants vorherrschendes Motiv in der *Kritik der reinen Vernunft* ist, die Metaphysik als eine selbstständige, wissenschaftliche Disziplin zu entwickeln, wohingegen dieses Motiv bei Hegel insgesamt fehlt. Insofern das Metaphysische tatsächlich im eigentlichen Sinne nur dasjenige in uns ist, das ganz unabhängig von unserer Endlichkeit existiert, was im Bedürfnis nach einer intellektuellen Anschauung zum Ausdruck kommt, können wir in Hegels Philosophie kein wirkliches Interesse an einem solchen Metaphysischen finden. Auf diese Weise ist es möglich, die eigentliche Frage der Metaphysik, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* auftritt, hervorzuheben: Unter welcher Bedingung können wir die Annahme einer intellektuellen Anschauung rechtfertigen?

Es ist diese Frage, die erst in der *Kritik der reinen Vernunft* prägnant gestellt wurde, an der wir heute immer noch interessiert sein sollen, ungeachtet der Tatsache, dass es Kant nicht gelungen ist, diese Frage richtig zu beantworten. So meinte Kant zwar, dass diese Bedingung erfüllt ist, wenn wir aufzeigen, dass das Unendliche, die Vernunft, erst thematisch werden kann, indem wir die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung, unter dem kritischen Vorbehalt bloß logisch zu sein, als eine wissenschaftlich akzeptable Voraussetzung entwickeln, aber Hegel weist zu Recht darauf hin, dass das Unendliche (absolutes Wissen) nur als die unendliche Form des Wissens des Endli-

chen, d.h. als begriffene Endlichkeit, entwickelt werden kann. Hegels *eigentliche*, aber zugleich gewissermaßen *implizit gebliebene* Kritik am ursprünglichen Projekt der *Kritik der reinen Vernunft* ist deshalb, dass ein metaphysisches Wissen des intelligibelen Seinsgrunds, als Ursprung und Urheber der Natur und der Welt, die *ganz unabhängig* von der Erfahrung sein soll, welches für Kant eine logische Möglichkeit ist, nach Hegel vollkommen sinnlos ist.

Hegel hat mehrmals darauf hingewiesen, dass Kants Ding an sich bloß eine abstrakte Gedankenbestimmung ist, die Kant zu Unrecht – in der Form einer intellektuellen Anschauung – auf sich gestellt hat. Aus dieser Studie hat sich jedoch ergeben, dass diese Interpretation der Funktion des Dinges an sich bei Kant nicht vollständig gerecht wird, weil seine Bedeutung für die Metaphysik, nämlich als die notwendige Voraussetzung für ihre Möglichkeit, als eine von aller Endlichkeit unterschiedene *Erkenntnisweise*, die intellektuelle Anschauung, unterbelichtet bleibt. In der *Kritik der reinen Vernunft* sind verschiedene Hinweise zu finden, dass Kant das Ding an sich von vornherrein als ein solches intelligibles Bei-sich-Sein auffasst, das nur durch eine intellektuelle Anschauung erkennbar wäre. Ebenso führt nicht erst die reine Anwendung der Kategorie der Kausalität zur Auffassung des Dinges an sich als Selbstursache, sondern diese Bezeichnung macht bloß Sinn unter der Bedingung der Annahme einer intellektuellen Anschauung, ohne welche diese Kategorie gar keine sinnvolle Anwendung hätte.

Weil wir Kant nicht für einen philosophischen Kasperle halten wollen, können wir Kants problematischen Begriff des Noumenons nicht anders als seine wissenschaftliche Rechtfertigung der Annahme einer intellektuellen Anschauung begreifen. Daraus folgt gleichwohl, dass für Kant die Möglichkeit der Metaphysik nicht beliebig, sondern PER DEFINITIONEM eine andere Anschauungsweise als die Erfahrung voraussetzt, und dass es die Hauptaufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* gewesen ist, die logische Möglichkeit einer solchen Anschauungsweise nachzuweisen. Wenn wir deshalb die Diskussion zwischen Kant und Hegel unverfälscht und unvoreingenommen führen wollen, müssen wir Kant entgegenkommen in dem Sinne, dass sich seine Suche nach der Möglichkeit reiner Erkenntnis von Hegels Suche nach absoluter Erkenntnis unterscheidet, insofern Kant bloß von aller Erfahrung und Endlichkeit unabhängige Erkenntnis als rein betrachtet, wohingegen Hegels absolute Erkenntnis die Erfahrung gerade mit Unendlichem versöhnt hat. Da Kant sowohl die Reinheit der Kategorien als auch die Reinheit der intellektuellen Anschauung, insofern diese als von der *empirischen* unterschieden vorgestellt wird, falsch einschätzt, müssen wir die eigentliche Differenz zwischen Kant und Hegel, die bisher zu tief in ihren Philosophien verborgen lag, aus eigener Kraft offenlegen.

Die Differenz zwischen Kant und Hegel, die ihre Philosophien, ihrer Orientierung nach, als metaphysisch beziehungsweise unmetaphysisch charakterisierbar macht, hat sich am Ende des 6. Kapitels als die Vorstellung des Dinges an sich als entweder ein übersubjektiver göttlicher Urheber oder als der an und für sich seiende Geist erwiesen.

Damals wurde bloß darauf hingewiesen, dass der an und für sich seiende Geist sich nur richtig als das Subjekt in absolutem Sinne verstehen lässt, indem er nicht als Selbstursache, sondern als transzendente Offenheit des Subjekts, das sich als innere Einheit von Geist und Natur gewiss ist, verstanden wird. Diese hegelianische Umkehrung, die für Hegel wesentlich die kopernikanische Wende in der Philosophie ist, ist für uns begreiflich geworden, weil sie eine absolute Negation ist: Das Verhältnis von Endlich und Unendlich ist deswegen *innerlich*, weil sie eine Selbst-Negation ist, deren Möglichkeit in der Erfahrung der Endlichkeit aktualisiert wird. Dadurch ist der eigentliche Begriff des Geistes vorhanden, und versteht sich, warum das Absolute nicht einseitig Natur sein kann (weil die Natur sich selbst nicht negieren kann). Hegels Auffassung des Dinges an sich als Geist ist ohne weiteres sinnvoll, aber die Frage ist, ob in der *Kritik der reinen Vernunft* eine *zweite* sinnvolle Bedeutung des Dinges an sich hervortritt, die von dieser Auffassung unterschieden werden kann.

Da es offensichtlich nicht Kants Absicht gewesen ist, das mögliche Dasein einer intellektuellen Anschauung zu bejahen oder zu verneinen, sondern lediglich die Bedingungen aufzustellen, unter welchen die Annahme einer solchen Anschauung gerechtfertigt werden kann, müssen wir die ganze ‚Kritik‘ als eine Vorstudie zur Metaphysik verstehen. Das Wesen der Kritik, die Trennung von Metaphysik und Ontologie durch die Unterscheidung in Phänomenon und Noumenon, hat deshalb nicht lediglich die Bedeutung, wie Hegel meint, ein Prüfstein für die vorkantische Metaphysik zu sein, sondern der Unterschied von Metaphysik und Ontologie, als Vorstudie zur Metaphysik betrachtet, ist zugleich die Möglichkeit der Metaphysik. Der Begriff des Noumenons beabsichtigt daher grundsätzlich auszudrücken, dass wir durch Ontologie nichts über das Ding an sich wissen können. Hinsichtlich Hegels sinnvollen Verständnisses des Dinges an sich stimmt dies zwar nicht, weil wir einen adäquaten Begriff des Seins haben können, nämlich den Substanzbegriff, aber wir müssen die Frage umdrehen: Können wir sinnvoll ein Ding an sich solcherart vorstellen, über das wir durch keinen Begriff des Seins irgendetwas wissen können?

Überlegen wir uns Kants Erstellung des Begriffs des Noumenons im Lichte dieser Frage, so stellt sich zum ersten Mal heraus, dass Kants These über die logische Möglichkeit des reinen Verstandes, sich auf eine andere Anschauungsart als die sinnliche zu beziehen, ungeachtet dieser unmöglichen Formulierung, eine Negation des ganzen Subjektwesens in sich birgt. In der Relativierung der Reichweite der sinnlichen Anschauung, was ebenso eine unmögliche Formulierung ist, relativiert das Erkenntnis-subjekt eigentlich sich selbst, aber nicht in Hegels Sinne: Da diese Relativierung ausdrücklich durch die Aufforderung, eine intellektuelle Anschauung zu ermöglichen, motiviert ist, ist sie einerseits eine absolute Negation, weil in ihr die Endlichkeit als Endlichkeit artikuliert wird, aber andererseits ist sie eine *logische* Negation,<sup>1</sup> die bedeutet, dass ein

---

<sup>1</sup> Die logische Negation bestimme ich als die absolute Negation aller wirklichen *und* möglichen Erkennbarkeit

durch die erfahrene Negativität gekennzeichnetes Wesen, d.h. der Geist, niemals ein urheberisches Wesen ist, das eine solche Erfahrung gar nicht nötig hat, um sich seiner bewusst zu sein. Kant selber konnte die logische Negation nicht so adäquat formulieren, wie wir es jetzt getan haben, weil er die empirische Voraussetzung nicht loswerden konnte, aber er müsste dem Gedanken sofort zustimmen, dass der einzige Zugang zur gerechtfertigten Annahme einer intellektuellen Anschauung die logische Negation ist.

Aus dieser Überlegung folgt, dass Kants Begriff des Noumenons nicht vollständig in Hegels Begriff der Anerkennung aufgeht, obgleich dies Hegels Absicht war, weil dem Unterschied zwischen Phänomenon und Noumenon nicht *lediglich* ein unreflektierter Empirismus und unvernünftiges Verstandesdenken zugrunde liegen, sondern dieser eben auch ein eigentümliches metaphysisches Interesse in sich trägt, das kein Vernunftwesen leugnen kann. Aber in welchem Sinne können wir jetzt sagen, dass die Metaphysik zumindest nicht *verunmöglicht* worden ist? Da diese logische Negation die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt bedingt, müssen wir ebenso an Kants beachtenswerter These festhalten, dass positive Erkenntnis des Noumenons unmöglich ist. Im Grunde ist mit der logischen Negation, die für die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt konstitutiv ist, angegeben, dass sie höchstens ein *Grenzbegriff* der Philosophie ist, was heißt, dass sie den Vorstellungen über den Ursprung und die Ursache der Welt, die zwar nicht vernunftwidrig sein sollen, trotzdem einen gewissen Raum offenlassen muss, den die Reflexion nicht völlig füllen kann.

Grundsätzlich ist in dieser Studie deshalb hinreichend dargestellt, unter welcher Bedingung die Frage der Metaphysik produktiv gemacht werden kann, aber aus welchem *positiven* Grund wir durch ein Interesse diese mögliche Annahme einer intellektuellen Anschauung rechtfertigen können, erfordert eine weitere Studie.<sup>2</sup> In dieser Hinsicht kann ich nur darauf hinweisen, dass im Lichte des Resultats wahrscheinlich vor allem der letzte Teil der *Kritik der Urteilskraft: Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft* und Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* eine neue

---

von Etwas, in diesem Fall von der intellektuellen Anschauung, die sich von der absoluten Negation des Skeptizismus unterscheidet, insofern sie aufgrund ihres *rein* negativen Charakters *alle Zweifel* über die mögliche Erkenntnis von Etwas völlig wegnimmt. Aus dieser logischen Negation, die übrigens das mögliche Dasein eines solchen Etwas gar nicht leugnet, entsteht deshalb keineswegs das Bedürfnis, wie beim Skeptizismus, sie zu überwinden. Sie ist als solche ein erfüllendes, hinreichendes und absolut sicheres Kriterium, dass wir über die intellektuelle Anschauung nichts wissen können, aber ihr Bestehen ebenso wenig ausschließen können, außer dass sie für uns ein absolutes Nichts ist.

<sup>2</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* erörtert Kant zum Beispiel, dass wir erst durch ein ‚Interesse‘ an unserer Freiheit die Metaphysik sinnvoll machen können. (AA3, B 832-3 ff.) Wir können im Lichte von Hegels Philosophie dieses „Interesse meiner Vernunft“ jedoch nicht ohne weiteres für das richtige Interesse an Metaphysik halten, da Hegels Philosophie der Freiheit dieses Interesse ebenso befriedigt, doch ohne metaphysisch zu sein. (B 832) Der Gedanke, der aber erhalten werden muss, ist, dass die Möglichkeit der Metaphysik einerseits eine Annahme rechtfertigen muss, andererseits aber ein Interesse an dieser Annahme haben muss. Ob es ein solches Interesse gibt, ist lediglich aufgrund dieser Studie nicht zu entscheiden.

Aktualität gewinnen. Inwiefern in den Philosophien des 19. und 20. Jahrhunderts auf adäquate Weise auf diese zwei Bedeutungen des Dinges an sich geachtet wurde, oder ob sie vielleicht irgendwie vermischt worden sind, ist ebenso lediglich aufgrund dieser Studie nicht zu beurteilen, und braucht weitere Untersuchungen, aber diese Studie, indem sie das Erbe der kantischen Philosophie im Lichte einer hegelianischen Reflexion aufgezeigt hat, trägt hoffentlich dazu bei, die Frage der Metaphysik auf eine auch für heutige Diskussionen relevante Weise prägnant gestellt zu haben. Nichtsdestoweniger hat diese Studie, indem sie das Subjekt als transzendente Offenheit darstellt, hoffentlich zu einem sinnvollen und adäquaten Verständnis von Kant und Hegel beigetragen, das den Vergleich mit den anderen Thesen über Kant und Hegel aushalten kann.

# Literaturverzeichnis

## Primärtexte:

Immanuel Kant, Akademieausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA), bisher 29 Bd., Berlin 1900 ff.

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| AA3 | = | Kritik der reinen Vernunft 2. Auflage (1787)  |
| AA4 | = | Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (1781)<br>Prolegomena (1783)<br>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) |
| AA5 | = | Kritik der praktischen Vernunft (1788)<br>Kritik der Urteilskraft (1790)  |
| AA9 | = | Logik (1800)  |

G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke (GW), hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, bisher 32 Bd., Hamburg 1968.

- |      |   |  |
|------|---|--|
| GW4  | = | Jenaer kritische Schriften (1801-1802)                                     |
| GW9  | = | Phänomenologie des Geistes (1807)  |
| GW20 | = | Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im<br>Grundrisse<br>(1830) |
| GW21 | = | Wissenschaft der Logik. 1. Bd.: Die Lehre vom Sein (1832)                  |

G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe (Werke), hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979 ff.

- |          |   |   |
|----------|---|---|
| Werke 20 | = | Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III |
|----------|---|---|

## Bibliographie:

- Adorno, Th. (1963), *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.
- Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie, 2. Bd.: Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Berkeley, G. (1710), Wilkins, D. (Hrsg) (2002), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, online source:  
<http://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/HumanKnowledge/1734/HumKno.pdf>

- Boer, K. de (2010), *Kants Kritiek van de zuivere rede: Een leeswijzer*, Boom, Amsterdam.
- Boer, K. de (2011), „Kant, Hegel, and the System of Pure Reason“, in: Ficara, E. (Hrsg.), *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 77-87.
- Caimi, M. (1996), „About the argumentative structure of the transcendental aesthetic“, in: *Studi Kantiani*, IX, 27-46.
- Caimi, M. (2000), „Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft*“, in: *Kant-Studien* (91), 257-282.
- Caimi, M. (2005), „Gedanken ohne Inhalt sind leer“, in: *Kant-Studien* (96), 135-146.
- Caimi, M. (2009), „The Schema of Quantity“, in: Leirfall, A. & Sandmel, Th. (Hrsg.), *Enhet i mangfold: Festschrift til Johan Arnt Myrstad*, Oslo.
- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press.
- Cobben, P. (1996), *Postdialectische zedelijkheid: Ontwerp voor een Hegeliaans antwoord op Heidegger, Habermas, Derrida en Levinas*, Kok Agora, Kampen.
- Cobben, P. (2002), „De heer/knecht verhouding: Hegels grondmodel voor de bemiddeling van het gemeenschapsdenken en het kritische subject“, in: Leijen, A. & Verbrugge, A. (Hrsg.), *Hegel: Een inleiding*, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 158-185.
- Cobben, P. (2003), „Het gedecentreerde subject bij Hegel: Taking Visker into Hegel's phenomenology“, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 95(4), 270-289.
- Cobben, P. (2003a), „The logical structure of self-consciousness“, in: Denker, A. & Vater, M. (Hrsg.), *Hegel's Phenomenology of spirit: New critical essays*, Humanity Books, Amherst, New York 2003, 193-212.
- Cobben, P. (2005), „Christus als tweede Adam: Hegels duiding van de zondeval“, in: Slootweg, T. (Hrsg.), *In de schaduw van de boom der kennis: Ethiek en de zondeval*, Uitgeverij Damon, Budel, 123-149.
- Cobben, P. (2009), *The Nature of the Self: Recognition in the form of right and morality*, De Gruyter GmbH & Co, Berlin.
- Cobben, P. (2009a), „Anerkennung als moralische Freiheit: Grundmotive in der Phänomenologie des Geistes“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, I/II, 42-58.
- Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston.
- Descartes, R. (1641), Schmidt, A. (Übers.) (2004), *Meditationen: Dreisprachige Parallelausgabe Latein - Französisch - Deutsch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Engelhard, K. (2007), „Hegel über Kant: Die Einwände gegen den transzendentalen Idealismus“, in: Heidemann, D., Krijnen, C. (Hrsg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, WBG, Darmstadt, 150-171.

- Ferrarin, A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press.
- Fichte, J.G. (1794), Medicus, F. (Hrsg.) (1997), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, Felix Meiner, Hamburg.
- Foucault, M. (1969), Sheridan Smith, A.M. (Übers.) (1972), *The Archeologie of Knowledge and The Discourse on Language*, Pantheon Books, New York.
- Green, G. (2010), *The Aporia of Inner Sense: The Self-Knowledge of Reason and the Critique of Metaphysics in Kant*, Brill, Leiden/Boston.
- Gregory, R. (Hrsg.) (1987), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press.
- Habermas, J. (1988), *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1929), „Was ist Metaphysik?“, in: Heidegger, M., Herrmann, F.-W. von (Hrsg.) (2004), *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, ???
- Heinrichs, J. (1983), *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, Bouvoir, Bonn.
- Hegel, G.W.F., Hyppolite, J. (Übers.) (1946), *La Phénoménologie de l'esprit, traduction*, Aubier Montaigne, Paris.
- Henrich, D. (1976), *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- Hobbes, T. (1651), Schlösser, J. (Übers.) (1996), *Leviathan*, Meiner, Hamburg 1996.
- Höffe, O. (1983/2007), *Immanuel Kant*, C.H. Beck, München.
- Höffe, O. (2002), *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegungen der modernen Philosophie*, C.H. Beck, München.
- Hollak, J. (1962), „De structuur van Hegels Wijsbegeerte“, Dissertation, Leuven, in: *Tijdschrift voor Philosophie* (24) 1962, 518-528 und 524-614 (?)
- Hollak, J. (1966), „Van causa sui tot autonomie“, Antrittsrede, in: Hollak, P. (Hrsg.) (2010), *Denken als bestaan: Het werk van Jan Hollak*, Uitgeverij Damon, Budel, 153-189.
- Hollak, J. (1968), „Betrachtungen über das Wesen der heutigen Technik“, in: Hollak, P. (Hrsg.) (2010), *etc.*, 101-132.
- Hollak, J. (1972), „Vrijheid en noodzakelijkheid“, in: Hollak, P. (Hrsg.) (2010), *etc.*, 215-230.
- Hollak, J. (1975), „Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee: St. Thomas, Hegel en de Grieken“, in: Hollak, P. (Hrsg.) (2010), *etc.*, 304-333.
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Honneth, A. (2008), „Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewußtsein“, in: Vieweg, K. & Welsch, W. (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie*



*des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Houlgate, S. (2005), *An introduction to Hegel: freedom, truth, and history*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton.
- Hume, D. (1748), *An enquiry concerning human understanding*, Dover Philosophical Classics, New York 2004.
- Josifovic, S. (2008), *Hegels Theorie des Selbstbewusstseins in der Phänomenologie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Kok, A. (2009), „Absoluter Geist und Schöpfung: Jan Hollaks neothomistischer Hegelkritik“, in: Asmuth, C. & K. Drilo, K. (Hrsg.), *Der Eine oder der Andere: Gott in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 44), Tübingen, 129-140.
- Kok, A. (2011), „Sublimity, Freedom, and Necessity in the Philosophy of Kant“, in: Loose, D. (Hrsg.), *The Sublime and its Teleology: Kant – German Idealism – Phenomenology*, Brill, Leiden/Boston, 79-114.
- Krijnen (2008), C., „Kants Subjektstheorie und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 62, 254-273.
- Lacan, J., Miller, J.-A. (Hrsg.), Porter, D. (Übers.) (1986), *The Seminar of Jaques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, W. W. Norton, New York/London.
- Lauth, R. (1989), *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Locke, J. (1690), *An essay concerning human understanding*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Loose, D. (2008), „Kant on Contingency in Christian Religion“, in: Dirk-Martin Grube & Peter Jonkers (Hrsg.), *Religions Challenged by Contingency*, Brill, Leiden/Boston 2008, 67-88.
- Lukács, G. (1967), *Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Werke, Bd. 8, Luchterhand, München.
- Mohr, G. (1991), *Das sinnliche Ich: Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Moors, M. (1991), „Gestalten van het ik bij Kant“, in: Heyde, L. (Hrsg.), *Problematische Subjectiviteit: Kant, Hegel en Schelling over het Ik*, Tilburg University Press, 1991, 3-31.
- Perreijn, W. (1993), *Kants ethiek tussen ervaring en a priori*, Dissertation, Tilburg University Press.
- Peters, J. (1967), *Metaphysica, een systematisch overzicht*, Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen.

- Pinkard, T. (1994), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (2000), *Hegel. A biography*, Cambridge University Press.
- Pippin, R. (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2005), *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2010), *Hegel's concept of self-consciousness*, Van Gorcum, Amsterdam.
- Pires, E. (Hrsg.) (2009), *Still reading Hegel: 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Coimbra University Press.
- Rózsa, E. (2007), *Hegels Konzeption praktischer Individualität: Von der 'Phänomenologie des Geistes' zum enzyklopädischen System*, mentis, Paderborn.
- Schelling, F.W.J. (1800), *System des transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000.
- Searle, J. (1997), *The Mystery of Consciousness*, Granta Books London.
- Siep, L. (2000), *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Siep, L. (2010), *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997-2009*, Wilhem Fink, München.
- Spinoza, B. de (1678), Wolfgang Bartuschat, W. (Hrsg. & Übers.) (1999), *Ethica ordine geometrico demonstrata. Lateinisch-deutsch*, Felix Meiner, Hamburg.
- Stern, R. (1990), *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Routledge, London/New York.



## Nederlandse samenvatting

Dit proefschrift is een filosofisch onderzoek naar de eigenlijke vraag van de metafysica en de mogelijkheid die nog te stellen, na de omwenteling die met de opkomst van de moderne wetenschap globaal heeft plaatsgevonden. In navolging van Kant stel ik dat deze omwenteling evenzo een *copernicaanse wending* in de filosofie vereist, een wending naar het *subject*. De belangrijkste taak van dit proefschrift is te laten zien, wat dit moderne subjectbegrip precies betekent en wat het wezen ervan uitmaakt. Ik meen dat Kants filosofie alleen niet genoeg is om dit wezen te begrijpen, maar dat voor het eerst Hegel adequaat tot uitdrukking brengt, wat dit moderne subject in absolute zin is. Om mijn analyse van het (absolute) wezen van de moderne subjectiviteit uit te kunnen voeren, vergelijk ik het eerste deel van Kants *Kritiek van de zuivere rede*, namelijk 'De transcendentale esthetica' en 'De transcendentale analytica', met de eerste twee hoofdstukken uit Hegels *Fenomenologie van de geest*, namelijk 'Bewustzijn' en 'Zelfbewustzijn', door middel van de immanent kritische methode, die enerzijds filosofiehistorisch en anderzijds systematisch is.

Het resultaat van deze vergelijking is tweeledig. Ten eerste blijkt dat Hegel een terechte kritiek op Kants opvatting van het moderne kensubject heeft uitgewerkt, en zelf een beter alternatief voorstelt. Door de ervaring als principieel synthetisch op te vatten, kan Kant de innerlijke eenheid van de twee constituenten van de ervaring, verstand en aanschouwing, niet denken, waartegenover Hegel deze innerlijke eenheid als speculatieve these bij voorbaat al aanneemt als het zelfbewuste leven, dat principieel als geest begrepen moet worden. Het blijkt dat Hegel deze aanname terecht maakt, en zelfs kritischer is dan Kant wanneer hij dit doet, omdat Kant zelf ook een aanname doet, namelijk die van het empirisme ("het zijn verschijnt onmiddellijk door de zintuigen"); Kant is daarbij weliswaar minder naïef dan de empirische filosofie voor zover hij terecht niet ontkent dat ervaring zonder intellect onmogelijk is, maar hij doorziet evenmin dat elke aanname van enige empirische inhoud in de ervaring een speculatief karakter heeft. Pas als het speculatieve karakter van ongeacht welke filosofische standpuntbepaling erkend wordt, zoals Hegel doet, kan een zinvolle methode ontworpen worden om de eigenaard van het moderne kensubject, als mogelijkheden voorwaarde van een kennis die alleen daarmee nog helemaal niet gegeven hoeft te zijn, in absolute zin te bepalen.

Ten tweede blijkt echter dat, hoewel Hegel tot een adequater begrip van het moderne kensubject komt dan Kant, er reeds in de vraagstelling van Kants *Kritiek van de zuivere rede* (Hoe is metafysica mogelijk?) een dimensie aangegeven wordt, die Hegel lijkt te ontgaan; precies deze dimensie karakteriseert het eigene van het metafysische vragen. In mijn analyse laat ik zien dat de *Kritiek*, begrepen als *transcendentale filosofie*, er ten langen leste toe dient om alle irrelevante, storende, oneigenlijke elementen, welke de metafysische vraagstelling frustreren en ondermijnen, uit te zuiveren en tot de eigenlijke vraag van de metafysica door te dringen. De conclusie van mijn onderzoek is dan ook dat Hegel geenszins de laatste metafysicus was, maar dat de metafysica ook voor Hegel haar eigenlijke betekenis al verloren had: voor hem lijkt de metafysica een definitief overwonnen historische figuur te zijn geworden. Ten aanzien van Kant concludeer ik daarentegen, dat hij niet (zoals vaak gedacht wordt) louter een criticus van de traditionele metafysica is, maar dat zijn *Kritiek* de metafysica dus juist mogelijk moet maken.

Dit proefschrift heeft niet tot doel om deze vraag daadwerkelijk te stellen (dat zou zeker in onze tijd te voorbarig zijn), maar om in de geest van Kant en Hegel de mogelijkheden voorwaarde te ontwikkelen voor het stellen van deze vraag (wat heel goed in onze tijd past). Het blijkt dat deze uitzuivering zo ver gaat, dat zelfs de vraag naar absolute waarheid, ook wanneer ze, zoals bij Hegel, zinvol gesteld wordt, niet perse een metafysische vraag hoeft te zijn. Er moet een aanvullende conditie gesteld worden, waaronder de vraag naar het absolute ook met recht metafysisch genoemd mag worden. Deze conditie blijkt de *logische negatie van het eindig kensubject* te zijn, die in mijn analyse voor Kant de enige wetenschappelijk acceptabele conditie is waaronder het absolute in metafysische zin (voor Kant is dit het *ding op zichzelf* in betrekking tot de *intellectuele aanschouwing*) tot onderwerp van een vraagstelling gemaakt mag worden. Deze absolute negatie moet onderscheiden worden van een andere absolute negatie, de zgn. *zelfnegatie van het eindig zijnde*, die juist in Hegels begrip van de moderne subject centraal staat. Beide negaties hebben hun zinvolle betekenis, maar ze sluiten elkaar niet uit.

Doordat Hegel de eerste negatie niet thematiseert, of misschien zelfs onzinnig vindt, lijkt hem een dimensie van Kants *ding op zichzelf*, d.w.z. Kants Absolute, te ontgaan, namelijk de ondoordringbaarheid van het wezen van de dingen in bepaalde zin. Deze ondoordringbaarheid wordt niet adequaat uitgedrukt door de term *onrede* (*Unvernunft*), zoals Hegel meent, want wij kunnen dit 'feit' op volstrekt transparante wijze inzien en ze behoort dus wel degelijk tot het corpus van het wetenschappelijk-filosofische onderzoek. De belangrijkste conclusie van dit proefschrift is daarom, dat goede filosofie, die vanzelfsprekend aanvangt met de vraag naar het absolute, zich reeds op dit punt gedifferentieerd moet uitdrukken (hoewel dit speculatief is natuurlijk): het vatten van de eigenaard van een ding is *voor ons* wezenlijk het vatten *door een eindig wezen*, en alleen door dit te *weten*, kan het ding in zijn eigenaard, d.w.z. *als* ding, gevat

worden; dat sluit echter geenszins uit, dat een hoger, goddelijk vatten mogelijk, ja zelfs denkbaar is voor ons, en dat het denken over deze sfeer, het noumenale, *geen zinloze* illusie is. De voorwaarden onder welke het denken over het noumenale daadwerkelijk zinvol, nuttig of belangrijk is, worden in dit proefschrift niet ontwikkeld, maar de wetenschappelijke eis die aan zo'n denken gesteld moet worden, wordt met zekerheid bewezen.

Deze studie presenteert één denkbeweging, één argument, waarvan de uitwerking stap voor stap gerealiseerd moet worden. Dat betekent dat elk element in dit proces het geheel veronderstelt. Het betekent echter ook, dat de *volledige* doordringing van het filosofische probleem niet van begin af aan voorhanden is, maar pas in de conclusie blijkt hoe het eigenlijke filosofische probleem, d.w.z. de vraag van de metafysica überhaupt, begrepen moet worden. Het boek bestaat uit twee hoofddelen, *Kant* en *Hegel*, die ieder weer in drie hoofdstukken zijn opgedeeld. De hoofdstukken 1-3 en 4-6 vormen daarom een relatief afgesloten geheel, maar kunnen niet los van elkaar begrepen worden. Zo wordt op grond van het resultaat aan het einde van hoofdstuk 3 het centrale filosofische probleem, dat aan begin van hoofdstuk 1 gesteld werd, wezenlijk verdiept.

In de inleiding wordt het met de Copernicaanse wending in de filosofie samenhangende epistemologische probleem gepresenteerd en wordt duidelijk, in welke zin dit probleem belangrijk is voor de mogelijkheid van filosofie en metafysica. De centrale hypothese is dat het absolute zelfbegrip van het kensubject adequaat wordt uitgedrukt, wanneer het in hem residerende moment van absolute negativiteit wordt geëxpliciteerd. Dit onderzoek moet aantonen dat de absolute negativiteit enerzijds bij Kant in de logische mogelijkheid van intellectuele aanschouwing tot uiting komt, anderzijds bij Hegel in de zelfnegatie van het bewustzijn. Een kritische, levendige vergelijking moet deze hypothese (in ieder geval filosofisch gezien) als de enige juiste bewijzen.

Hoofdstuk 1 laat zien hoe de epistemologische probleem, dat wezenlijk met de waarheidsvraag verbonden is, in de *Kritiek van de zuivere rede* gesteld en behandeld wordt. Dit probleem is voor Kant het probleem van de *verbeelding*, dat wil zeggen het probleem van de eenheid in een voorstelling, die bijv. Hume veronderstelt, maar niet expliciteert. In het licht van dit probleem wordt uitgelegd, wat de *wending naar het subject* precies is, waarom een filosofie zonder deze wending geen wetenschap genoemd kan worden, en wat de *mogelijkheid van de metafysica* is, die deze wending mogelijk moet maken. In dit hoofdstuk wordt reeds mijn centrale stelling van Kants *Kritiek van de zuivere rede* belicht, namelijk dat er Kant van begin af aan op uit is, een *positieve* relatie tussen het subject en het ding op zichzelf te denken in de vorm van een *intellectuele intuïtie*; hetgeen alleen maar inzichtelijk is, wanneer wij het subject opvatten als *absolute negativiteit*. Uitgaande van dit resultaat presenteert het tweede deel van het eerste hoofdstuk de methode van de *Kritiek van de zuivere rede*, de structuur van 'De transcendentale esthetica' en 'De transcendentale analytica', en twee van de belangrijk-

ste begrippenparen van Kant, te weten ‘synthetisch’ en ‘analytisch’, en ‘a priori’ en ‘a posteriori’.

In Hoofdstuk 2 begint de concrete uitvoering van het in hoofdstuk 1 beschreven filosofische programma van de *Kritiek van de zuivere rede*, die aan het einde van Hoofdstuk 3 met de analyse van de onderscheiding van alle objecten in phaenomena en noumena voltooid wordt. Uit *De transcendente esthetica* blijkt, dat de *zintuiglijke* aanschouwing alleen als zodanig begrepen kan worden, als ze van de *intellectuele* onderscheiden wordt: de zintuiglijke aanschouwing kan geen kennis produceren, zelfs geen bewuste voorstelling, omdat ze de eenheid van de aanschouwing niet kan bemiddelen, hoewel deze eenheid desondanks als in de aanschouwing voorhanden gedacht moet worden. De zintuiglijke voorstelling moet dus in het belang van haar eigen mogelijkheid een intellect veronderstellen, maar niet een intellectuele aanschouwing, want die is alleen maar *contradictoir* van haar onderscheiden.

Het intellect, dat daarentegen niet als aanschouwing, maar als *verstand* wordt opgevat, fundeert de eenheid van de voorstelling in de *zuivere verstandsbegrippen*, die aan de ene kant *zuiver*, dat wil zeggen eigenstandig, moeten zijn, maar aan de andere kant toch op aanschouwing betrokken moeten worden. De *transcendente deductie* verklaart enerzijds dat deze begrippen op grond van een *spontane synthesehandeling van het kensubject* (het ‘ik denk’) op aanschouwing betrokken kunnen worden, maar dit zorgt anderzijds slechts voor een nieuw probleem, namelijk dat door de synthese alleen nog geen aanschouwing gegeven is. De bestaande zintuiglijke aanschouwing, die op zichzelf juist niet intellectueel is, kan alleen door middel van de *verbeeldingskracht* als de onmiddellijke grond van de voorstelling van een in het bewustzijn voorhanden object (het ding) tot uitdrukking gebracht worden, maar die verbeeldingskracht is net zo min intellectueel. Het resultaat van de transcendente deductie is dus niet, dat het ‘ik denk’ de mogelijkheid van de ervaring *fundeert*, maar de deductie *maakt expliciet*, dat deze mogelijkheid alleen begrepen kan worden door een transcendentaal begrip van de verhouding van verstand en verbeeldingskracht.

In hoofdstuk 3 wordt aangetoond dat de verbeeldingskracht alleen in relatie tot de zuivere synthesehandeling van het verstand kan staan, dat wil zeggen: *productief* zijn, wanneer deze betrekking expliciet wordt door de bemiddeling van het *oordeelsvermogen*, als het vermogen om te onderscheiden überhaupt. Hieruit volgt, in welke zin het oordeelsvermogen als de voorwaarde van de mogelijkheid voor de voorstelbaarheid van een ding, dat willen zeggen: voor de ervaring, functioneert. Indien dit principieel begrepen is, wordt inzichtelijk dat de ‘leer van de transcendente oordeelsvermogen’, en daarmee het *schematisme* van de zuivere verstandsbegrippen, niet overbodig is, maar noodzakelijk om het *abstracte* resultaat van de transcendente deductie, de mogelijke betrekking van verstand en aanschouwing als synthese onder het primaat van het verstand (als de synthetiserende act), te *concretiseren*. Uit de systematische presentatie van de schema’s van de zuivere verstandsbegrippen in hun transcendente functie blijkt aan

de ene kant, dat het ding op zichzelf niet als een onmiddellijk zintuiglijk zijn, maar alleen als de negatie van dit zintuiglijke zijn kan worden gedacht; aan de andere kant blijkt echter ook, dat het ding op zichzelf de zijnsgrond (Kant spreekt van ‘transcendentale materie’) van het zintuiglijke zijn moet zijn.

Dit resultaat wijst in feite nogmaals op het onderscheid in ‘De transcendentale esthetica’ tussen de zintuiglijke en de intellectuele aanschouwing, maar nu op zo’n manier dat de eigenlijke betekenis van het onderscheid tussen phaenomena en noumena inzichtelijk gemaakt kan worden: het phaenomenon is de *werkelijke* synthetische eenheid van verstand en *zintuiglijke* aanschouwing; het noumenon daarentegen de *louter logisch mogelijke* synthetische eenheid van verstand en *intellectuele* aanschouwing. Deze uiteenzetting expliciteert de uiteindelijke logische vorm, waarin het ding op zichzelf als iets principieel onkenbaars voor het bewustzijn als zodanig tot uitdrukking komt, namelijk als ‘het problematische begrip van het noumenon’. Het blijkt echter ook dat Kant dit begrip niet kan bewijzen, omdat het mogelijke object van dit begrip, het eigenlijke object van de metafysica, noodzakelijk in tegenspraak is met de door Kant geclaimde zelfstandigheid van het verstand. Daarom moeten we aan het einde van hoofdstuk 3 concluderen, dat het Kant niet gelukt is om de mogelijkheid van zuivere kennis in een synthesehandeling te funderen.

Hoofdstuk 4 is het eerste hoofdstuk van het tweede deel van deze studie, dat over Hegel gaat, en bespreekt de rol, structuur en werkwijze van de *Fenomenologie van de geest*, en vraagt in het bijzonder aandacht voor de functie van dit werk binnen het geheel van Hegels filosofie, dat het namelijk niet alleen inleidend is, maar bovendien tot taak heeft om de *waarheid* van het systeem te bewijzen. Verder worden de centrale begrippen van de *Fenomenologie* gepresenteerd en (inleidend) verklaard, zoals ‘zijn’, ‘worden’, ‘geest’, ‘begrip’ en ‘substantie’. Daarbij wordt benadrukt dat Hegel inderdaad een begrip van substantie (bij-zich-zijn) ontwikkelt, maar niet in de traditionele of metafysische (danwel ‘platoons-spinozistische’) zin, maar wezenlijk vanuit de wending naar het subject gedacht, namelijk als het *bij-zich-zijn*, dat *in het andere als andere bij zich* is, dat wil zeggen: de substantie is *geest*. In hoeverre de substantie in absolute zin adequaat als geest uitgedrukt kan worden, en wat de uiteindelijke positieve betekenis ervan is, wordt duidelijk aan het einde van de hoofdstuk 6.

In hoofdstuk 5 begint, vergelijkbaar met hoofdstuk 2, de concrete uitwerking van de door mij in hoofdstuk 4 voorgestelde benadering van Hegels *Fenomenologie*. Hoofdstuk 5 presenteert het bewustzijnshoofdstuk van de *Fenomenologie* als een immanente kritiek en volledige reflectie op de empiristische veronderstelling, dat het zijn onmiddellijk (zintuiglijk) verschijnt. Om dezelfde reden kan het bewustzijnshoofdstuk als een kritiek op Kant gelezen worden, maar alleen voor zover de laatste nog steeds aan de empiristische veronderstelling gebonden is. Hier worden meteen enige elementen geleverd, die de uiteindelijke vergelijking tussen Kant en Hegel voor te bereiden. Dit betekent dat het bewustzijnshoofdstuk enerzijds een *negatieve* kritiek is, maar ander-



zijds ook een *positieve* betekenis heeft, namelijk dat de eigenlijke, onuitgesproken veronderstelling van de empiristische veronderstelling de *lichamelijkheid* van het zelfbewustzijn is (waardoor het het empirisme moet ontgaan, wat de filosofische betekenis van onze lichamelijkheid is). Het resultaat van hoofdstuk 5 is derhalve dat bewustzijn zelfbewustzijn veronderstelt, maar ook dat het zelfbewustzijn bewustzijn veronderstelt, echter niet naïef als iets empirisch, maar als iets wezenlijk *levends*.

Hoofdstuk 6 legt uit, wat de veronderstelling van het empirische bewustzijn, het zelfbewustzijn, concreet en naar inhoud is. Het blijkt dat het zelf van het zelfbewustzijn, om tegenspraak te vermijden, niet een 'ik' kan zijn dat tegenover de natuur blijft staan, maar als één met de natuur moet worden uitgedrukt. Hieruit volgt op welke wijze het als *leven* opgevatte bewustzijn de veronderstelling van het zuivere zelfbewustzijn is. Verder wordt de uitdrukkelijk *geestelijke* karakter van deze eenheid van geest en natuur benadrukt, omdat namelijk wordt aangetoond, dat het zuivere zelfbewustzijn en de levende natuur geen symmetrische, gelijkwaardige momenten van het absolute zijn, maar als een verhouding van zelfstandigheid en onzelfstandigheid: De zuivere zelfbewustzijn is het *transcenderende wezen van het leven*, wat betekent dat dit subject intrinsiek op datgene, wat zijn leven op zichzelf is, te weten geest, betrokken is.

Daaruit zal volgen dat het wezen van deze verhouding van transcendentie niet *dialectisch* is, maar pas expliciet kan worden door een werkelijke zelfervaring die Hegel *doodsangst* noemt. In de doodsangst ervaart het wezen zijn zelf principieel als een *eindig zelf*, daardoor het zijn eigen eindigheid als zodanig transcendeert in alleen in die zin oneindig genoemd mag (en moet) worden. Ze is niet wezenlijk dialectisch, omdat we haar weliswaar alleen dialectisch kunnen begrijpen, maar de dialectiek kan de verhouding niet scheppend uit zichzelf voortbrengen. Aan het einde van hoofdstuk 6 wordt aangetoond dat hieruit het doorslaggevende verschil tussen Kant en Hegel voortvloeit, dat eveneens de reden is waarom Hegel de eenheid van subject en ding op zichzelf wél kan denken, namelijk dat Hegel de eenheid van de rede niet opvat, zoals Kant, naar het evenbeeld van *een oneindige schepper, waartoe het eindige subject open staat*, maar als *het subject, dat op oneindige wijze open staat*, dus zelf oneindig is, in zoverre dat het zijn eindigheid *begrepen* heeft. Hieruit volgt dat het eerst Hegel gelukt is, wat reeds Kant probeerde, namelijk om de *eenheid* en de *zelfstandigheid* van het subject te denken.

In de conclusie wordt tenslotte aangetoond, dat Hegel desalniettemin Kants opvatting over het ding op zichzelf niet volledig recht doen, omdat het bij-zich-zijn van Kants begrip van het ding op zichzelf nog een *tweede* absolute betekenis herbergt, die pas (zoals ik al zei) door een adequate presentatie van de functie van de intellectuele aanschouwing bij Kant tot uitdrukking gebracht kan worden. Hier wordt daarom de uiteindelijke positieve betekenis van het in zekere zin dubbelzinnige tussenresultaat aan het einde van hoofdstuk 3 duidelijk, namelijk dat Kants problematische begrip van het noumenon, voor zover dit wordt opgevat als de mogelijkheid van een intellectuele aan-

schouwing in de vorm van een logische negatie, door Hegels absolute reflectie niet onmogelijk zijn gemaakt, en zijn de aanvankelijke hypothesen tot waarheid gevoerd.



## English summary

This PhD-thesis is a philosophical investigation into the actual question of metaphysics and the possibility to still pose this question after the revolution, which has taken place globally with the advent of modern science. Following Kant, I propose that this revolution would also require a *Copernican revolution* in philosophy: a turn towards the *subject*. The main task of this thesis is to show what this concept of the modern subject actually means and what constitutes its essence. I believe that Kant's philosophy is not enough to understand this essence, but that for the first time Hegel adequately expresses what this modern subject in its absolute significance is. To be able to carry out my analysis of the (absolute) essence of modern subjectivity, I compare the first part of Kant's *Critique of Pure Reason*, namely, 'The Transcendental Aesthetics' and 'The Transcendental Analytics', with the first two chapters of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, namely, 'Consciousness' and 'Self-Consciousness', by means of an immanent-critical method which is both historical and systematic.

The result of this comparison is twofold. Firstly, Hegel has developed a justified criticism of Kant's conception of the modern knowing subject and proposes a better alternative. Because he principally conceives the nature of experience to be *synthetic*, Kant is unable to think the inner unity of the two constituents of the experience, understanding and intuition, whereas Hegel explicitly presupposes this inner unity in advance in his speculative proposition that it is the self-conscious life, which principally should be understood as spirit (*Geist*). Hegel is correct in making this assumption, and in doing so he is even more critical than Kant, because Kant himself makes an assumption too, namely that of empiricism ("being appears immediately through the senses"); although Kant is indeed less naive than empirical philosophy insofar as he rightly does not deny that experience is impossible without intellect, he also does not see that *every* assumption of any empirical content in experience has a speculative nature. Only when the speculative nature of any given philosophical standpoint is recognized, as Hegel does, may a method be designed to determine the nature of the modern knowing subject granted absolute significance, as the condition for the possibility of a knowledge that does not have to be given simply through this condition alone.

Secondly, however, it appears that, although Hegel reaches a more adequate understanding of the modern knowing subject than Kant does, already in the question of Kant's *Critique of pure reason* (How is metaphysics possible?) a dimension is designated that seems to

escape Hegel; and this dimension characterizes exactly the uniqueness of metaphysical questions. In my analysis, I show that the Critique, understood as *transcendental philosophy*, ultimately serves to purify the metaphysical question of any irrelevant, unfit, or improper element that frustrates and undermines it, and to penetrate the actual question of metaphysics. The inevitable conclusion of my research is that Hegel, lacking such a dimension, can in no way be considered to be the last metaphysician, but that even for Hegel metaphysics has already lost its unique meaning: to him metaphysics already has become a historical figure that has been definitively overcome. Regarding Kant, I conclude however, that he was not (as often thought) merely a critic of traditional metaphysics, but that his Critique must indeed be seen as rendering metaphysics possible.

This thesis does not aim to actually ask this question itself (that would be, certainly for our times, premature), but to develop the conditions of possibility under which this question can be posed in the vein of Kant and Hegel (which suits our times very well). It turns out that this purification goes so far that too the question of absolute truth, even when as is the case with Hegel it is a meaningful question, does not necessarily need to be a metaphysical one. An additional condition must be developed without which the question of the absolute may not justifiably be called “metaphysical”. We find that this condition is the *logical negation of the finite knowing subject* which is, in my analysis, for Kant the only scientifically acceptable condition under which a metaphysical signification of the absolute (for Kant, this is the *thing in itself* in relation to the *intellectual intuition*) may be made the object of a question. This absolute negation must be distinguished from another absolute negation; precisely the so-called *self-negation of the finite being* which is essential to Hegel's understanding of the modern subject. Both negations retain their independent significance, but they are not mutually exclusive.

Hegel does not thematize the logical negation, or maybe he even finds it absurd. However, as a result of this negligence Hegel misses a dimension of Kant's *thing in itself*, i.e. Kant's Absolute, namely insofar as he intends it to articulate the impenetrability of the essence of things in a strictly signified sense. This impenetrability is not adequately expressed as *unreason* (*Unvernunft*), as Hegel seems to think (and many others with him), but we can comprehend the ‘fact’ of impenetrability in a completely transparent manner and its articulation therefore certainly belongs to the corpus of scientific-philosophical enquiry. Therefore the most important conclusion of this thesis is that good philosophy, which naturally begins with the question of the absolute, must already at this point express itself in a differentiated fashion (though speculatively, of course): *for us*, the apprehension of the nature of a thing essentially is its apprehension *by a finite being*, and only by *knowing* this, can the thing be apprehended in its own nature, i.e. *as a thing*. This does not however rule out that a higher, divine apprehension may be possible, even thinkable for us, and that thinking about this sphere, the noumenal, is *not a meaningless* illusion. The conditions under which thinking about the noumenal is actually meaningful, useful, or important are not developed in this PhD-thesis, but the scientific requirement for such thinking is proven with certainty.

This study presents *one* conceptual movement, *one* argument, whose execution must be realized step by step. This means that each element in this process presupposes the whole. It also means, however, that the *complete* penetration of the philosophical problem is not given from the beginning, but only in the conclusion does it become clear how the actual philosophical problem, i.e. what the question of metaphysics means at all, should be understood. The book consists of two main parts, *Kant* and *Hegel*, which are again divided in three chapters. Chapters 1-3 and 4-6 are therefore relatively closed entities, but cannot be understood separately. As such, the central philosophical problem that was made at the beginning of chapter 1 is substantially deepened, based on the result at the end of chapter 3.

The introduction presents the epistemological problem which coincides with the Copernican turn in philosophy and makes clear in what sense this problem is important for the possibility of philosophy and metaphysics. The central hypothesis is that the absolute self-conception of the knowing subject is only adequately expressed when the moment of absolute negativity residing within him is made explicit. This study must demonstrate that absolute negativity is reflected on the one hand in Kant, in the logical possibility of intellectual intuition, and in Hegel on the other, in the self-negation of consciousness. A critical, vibrant comparison of both must show this hypothesis (at least philosophically) to be the appropriate one.

Chapter 1 shows how the epistemological problem which is essentially connected with the question of truth is set and treated in the *Critique of Pure Reason*. This problem is for Kant the problem of the *imagination*, i.e. the problem of the unity in a representation, which e.g. Hume presupposes but does not make explicit. In light of this problem I explain what the *turn to the subject* exactly is, why a philosophy without it cannot be called science, and what the *possibility of metaphysics* is which this turn should make possible. This chapter already highlights my central thesis concerning Kant's *Critique of Pure Reason*, namely that from the start Kant aims to think a *positive* relationship between the subject and the thing in itself in terms of an *intellectual intuition*; a thesis that only becomes comprehensible when we understand the subject as *absolute negativity*. Based on this general result, the second part of the first chapter presents the method of the *Critique of Pure Reason*, the structure of 'The Transcendental Aesthetics' and 'The Transcendental Analytics', and two of the most important sets of concepts deployed by Kant, namely 'synthetic' and 'analytic' and 'a priori' and 'a posteriori'.

In Chapter 2 begins the actual implementation of the philosophical program of the *Critique of Pure Reason* described in Chapter 1, which is completed at the end of Chapter 3 with the analysis of the distinction of all objects in phenomena and noumena. From 'The Transcendental Aesthetics' follows that the *sensible* intuition can only be understood as such, if we distinguish it from *intellectual* intuition: the sensible intuition cannot produce any knowledge, not even a conscious idea, because it cannot mediate the unity of intuition, in spite of the fact that this unity must be thought of as available in the intuition. Every sensible representation therefore must, in the interest of its own possibility, presuppose an intellect. Nevertheless this does not entail an intellectual intuition, since this intuition is only *contradictorily* distinguished from sensible intuition.

On the other side, the intellect – conceived not as intuition but as *understanding* – grounds the unity of the representation in the *pure concepts of the understanding* that on the one hand should be *pure*, i.e. self-acting, but on the other hand it should still be able to relate them to intuition. The *transcendental deduction* indeed explains that these concepts can be related to intuition on the basis of a *spontaneous act of synthesis of the knowing subject* (the ‘I think’), but this only creates a new problem, namely that through the synthesis alone no intuition is given. The existing sensible intuition, which in itself is explicitly non-intellectual, can only be articulated as the immediate ground of the representation of an object that manifests itself in consciousness (the thing) through the power of imagination, but neither is this power intellectual. Thus the result of the transcendental deduction is not that the ‘I think’ *grounds* the possibility of experience, but the deduction *makes explicit* that this possibility can only be understood by a transcendental conception of the relationship between intellect and imagination.

In chapter 3, I show that the imagination can only stand in relation to the pure act of synthesis of the understanding, that is to say, can only be *productive*, when this relation becomes explicit by the mediation of the *power of judgment* as the general ability to differentiate. It follows from this in what sense the power of judgment works as the condition of possibility for the conceivability of a thing, i.e. for experience. If this is principally understood, it becomes clear that the ‘Doctrine of the Transcendental Power of Judgment’ and hence the *schematism* of the pure concepts of the understanding is not redundant but necessary to *concretize* the possible relation of understanding and intuition as synthesis under the primacy of the understanding (as the synthesizing act) which merely is the *abstract* result of the transcendental deduction. The systematic presentation of the schemata of the pure concepts of understanding in their transcendental function shows, on the one hand, that the thing in itself is not to be thought as an immediate sensible being, but rather as the negation of this sensible being; on the other hand, it shows as well that the thing in itself has to be the ground of being (Kant speaks of ‘transcendental matter’) of the sensible being.

In fact, this result again indicates the distinction in ‘The Transcendental Aesthetics’, between sensible and intellectual intuition, but now in such a way that the actual meaning of the distinction between phenomena and noumena can be comprehended: the phenomenon is the *real* synthetic unity of the understanding and sensible intuition; the noumenon, however, is the *merely logically possible* synthetic unity of the understanding and intellectual intuition. This presentation explicates the final logical form in which the thing in itself is articulated as such for consciousness as something fundamentally unknown, namely as ‘the problematic concept of the noumenon’. It also shows that Kant cannot prove this concept, because the possible object of this concept, that is, the actual object of metaphysics, necessarily contradicts Kant’s claim concerning the self-dependence of the understanding. Therefore, at the end of Chapter 3 we must conclude that Kant did not manage to indeed ground the possibility of pure knowledge in the act of synthesis.

Chapter 4 is the first chapter of the second part of this study, which is about Hegel, discusses the role, structure and method of the *Phenomenology of Spirit*, and calls for special

attention to the function of this work within the whole of Hegel's philosophy, namely that it is not only introductory, but also has the task to prove the *truth* of the system. Furthermore, I present and (introductorily) explain here the central concepts of the *Phenomenology*, such as 'being', 'becoming', 'spirit', 'concept' and 'substance'. In doing so I emphasize that Hegel indeed develops a concept of substance (being-within-itself), but not in the traditional or metaphysical (or 'platonic-spinozistic') sense, but essentially conceptualizes substance from the turn to the subject, namely as the *being-within-itself* that is *within-itself in the otherness of the other*, i.e. in the other-in-itself. That is to say, the substance is spirit. The extent to which substance in the absolute sense can be adequately expressed spirit, and what is its ultimate *positive* signification, will be explained at the end of the chapter 6.

In chapter 5, similar to Chapter 2, the concrete implementation of my approach to Hegel's *Phenomenology* that I propose in chapter 4 begins. Chapter 5 presents the consciousness chapter of the *Phenomenology* as an immanent critique of, and full reflection on, the empiricist assumption that being appears immediately (sensibly). For the same reason the consciousness chapter can be read as a criticism of Kant, but only insofar as the latter is still indebted to the empiricist assumption. Here already some elements are delivered to prepare the final comparison between Kant and Hegel. This means that although the consciousness chapter is a *negative* critique, it on the other side has a *positive* meaning, namely that the real, unspoken assumption of the empiricist assumption is the *corporeality* of self-consciousness (as a result of which empiricism is essentially unable to grasp the philosophical significance of our physicality). Therefore, the result of Chapter 5 is not only that consciousness presupposes self-consciousness, but also that self-consciousness presupposes consciousness, although not naively as something empirical, but as something essentially *living*.

Chapter 6 explains what the assumption of empirical consciousness, the self-consciousness, is concretely and with regards to content. It turns out that in order to avoid contradiction, the self of self-consciousness is not an 'I' that exists in opposition with nature, but must be expressed as being one with nature. It follows in what manner consciousness, conceived as *life*, is the assumption of pure self-consciousness. Furthermore, we emphasize the explicitly *spiritual* character of this unity of spirit and nature, because the pure self-awareness and living nature prove to be not symmetrical, equal moments of the absolute, but stand in a relationship of dependence and independence: The pure self-consciousness is the *transcending essence of life*, which means that this subject intrinsically relates to that which his life is in itself, namely spirit.

From this it will follow that the essence of this relation of transcendence is not *dialectical*, but can only become explicit through an actual experience of the self that Hegel calls *fear of death*. In the fear of death a being principally experiences itself as a *finite* self, and as a result of which it transcends its own finiteness. Only in this particular signification may (and should) the self be called infinite. So even from the fact that we only understand this relation dialectically, it does not follow that the relation is essentially dialectical, because dialectics cannot bring forth creatively the existence of the relationship itself. At the end of Chapter 6 it



turns out that the decisive difference between Kant and Hegel, which is also the reason why Hegel can indeed think the unity of subject and thing in itself, follows from this, namely that Hegel does not, like Kant, perceive the unity of reason equal to the image of *an infinite creator for which the finite subject is receptive*, but as *the subject that is receptive in an infinite manner*, thus it is infinite in itself insofar as it has understood its finiteness. As a result, we can conclude that only Hegel successfully develops that which already Kant intended, namely to think the unity and self-dependence of the subject.

Finally, in the conclusion, I show that Hegel nevertheless did not do full justice to Kant's conception of the thing in itself, because the being-within-itself of Kant's concept of the thing in itself accommodates a *second* absolute signification, which may only be expressed (as I said) as an adequate presentation of the function of intellectual intuition in Kant. The conclusion, therefore, clarifies the ultimate *positive* significance of the, in a matter of speaking, ambiguous intermediate result of chapter 3, namely that Kant's problematic concept of the noumenon, insofar as it is understood as the possibility of a intellectual intuition in the form of a logical negation, have not been made impossible by Hegel's absolute reflection, and so the initial hypotheses are verified.